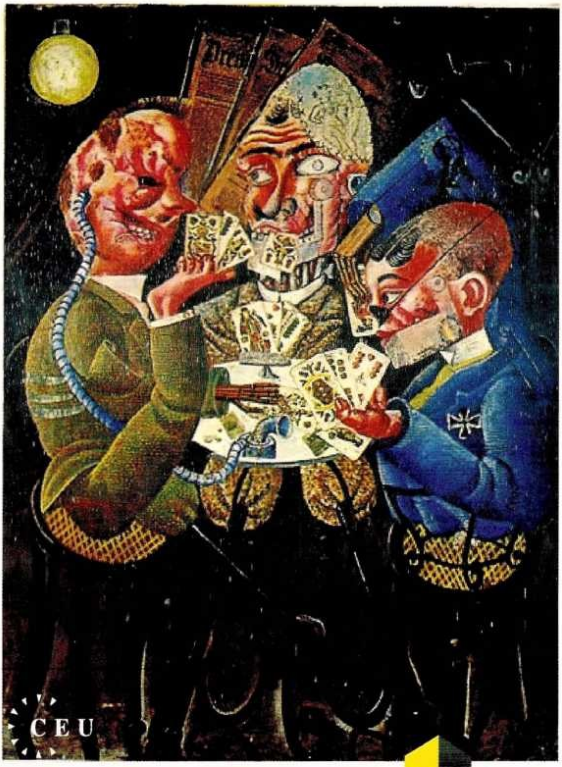
POLIROM

Peter Sloterdijk

# Critica raţiunii cinice




Plural

volumul II

Această ediţie a fost publicată cu sprijinul Central European University Translation Project, finanţat de OSI-Zug Foundation, şi cu contribuţia Center for Publishing Development din cadrul Open Society Institute – Budapesta, precum şi a Fundaţiei pentru o Societate Deschisă România.

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn, gefordert.

Peter Sloterdijk a studiat filosofia şi literatura germană. Este profesor de estetică şi filosofie la Hochschule fur Gestaltung din Karlsruhe.

De acelaşi autor:
Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785 (1985),
Der Denker auf der Bühne (1986),
Eurotaoismus (1989),
Weltfremdheit (1993),
Im selben Boot, Versuch über die Hyperpolitik (1995).

Peter Sloterdijk – Kritik der zynischen Vernunft
Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1983
2003 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
SLOTERDIJK, PETER
*Critica raţiunii cinice* / Peter Sloterdijk; trad. Ţinu Pârvulescu, Sanda Munteanu – Iaşi: Polirom, 2003 2 voi.; 23 cm (Plural M)
ISBN: 973 – 683 – 585 – 5 (vol. I+II)
Vol. II: 2003; 360 p.
ISBN: 973 – 681 – 067 – 4 (vol. II)
I. Pârvulescu, Tinu (trad.)

II. Munteanu, Sanda (trad.)
14(100) Cinism

**Peter Sloterdijk**
**CRITICA RAŢIUNII CINICE**

**Vol. II**
Traducere de Tinu Pârvulescu, Sanda Munteanu
POLIROM
2003

## Partea a doua
## CINISMUL ÎN LUME

### II. Secţiunea fenomenologică
### A. Cinismele cardinale

„Unor gânduri nude le-am mai smuls încă o dată, într-un moment de clocotindă supărare, masca de pudoare…”

Heinrich Heine, *Vorrede zu Deutschland, ein Wintermärchen*

În ciuda celor afirmate până acum, conceptul de cinism ascunde în sine mult mai multe decât am crede la prima vedere. Pete a fi dintre acelea cărora le dai un deget şi îţi iau toată mâna. La început, din curiozitate, voiai să vezi şi tu cam „despre ce este vorba”, pentru ca apoi să treci printr-o experienţă – îţi dai seama de asta prea târziu – în urma căreia gândurile se aşază altfel. Am vrea să cunoaştem cinismul şi descoperim că ne-a luat de mult în stăpânirea lui.

Până acum am privit cinismul sub două aspecte; al treilea începe să se contureze odată cu vizitarea galeriei cinicilor. Din *prima* abordare reiese că cinismul este falsa conştiinţă luminată – conştiinţa nefericită în haina sa modernă. Abordarea este una intuitivă, care porneşte de la un paradox. Ea articulează indispoziţia resimţită de lumea modernă faţă de extravaganţele culturale, de falsele speranţe şi dezamăgiri aferente, de progresul nebuniei şi stagnarea raţiunii, de ruptura profundă care traversează conştiinţele moderne şi care pare să separe o dată pentru totdeauna raţionalul de real, ceea ce se ştie de ceea ce se face. În descrierea acestui fenomen am ajuns la o pathografie, explorând fenomenele schizoide; ea căuta cuvinte pentru a numi structurile pervers-complicate ale unei conştiinţe devenite reflexive – mai degrabă tristă decât falsă, care, sub constrângerile autoconservării, să supravieţuiască într-o perpetuă negare de sine morală.

În *a doua* abordare, conceptul de cinism dobândeşte o dimensiune istorică; se observă un impuls al gândirii exprimat pentru prima oară în critica civilizaţiei antice sub numele de kynism: impulsul individual de a trăi ca fiinţă întru totul raţională şi liberă, în pofida denaturărilor şi semiraţionalităţii societăţilor lor. Existenţă prin rezistenţă, prin râs, prin refuz, prin invocarea întregii naturi şi a vieţii depline; ea porneşte de la un „individualism" plebeu, pantomimic, şiret şi polemic; parte din el se scurge în mai sobrul stoicism, se stabilesc nuanţe înşelătoare cu creştinismul, dar care se estompează apoi, odată cu efortul teologiei creştine de a-şi nega moştenirea antică păgână, ba chiar de a o diaboliza. Am rezervat conceptul de cinism pentru a desemna replica celor puternici şi a culturii dominante la provocarea kynică; ei văd în ea adevărul, dar continuă să-l reprime. De acum înainte, ştiu ce au de făcut.

Conceptul dă naştere aici unei opoziţii: kynism – cinism, care, în mare măsură, corespunde perechii rezistenţă – represiune; mai exact, autoîntrupare în rezistenţă şi autoscindare în represiune. Astfel, fenomenul kynismului este desprins de originea sa istorică şi stilizat într-un tip ce reapare mereu în istorie, în civilizaţiile crizei şi în crizele civilizaţiei, când conştiinţele intră în conflict. Ca atare, kynismul şi cinismul sunt constante ale istoriei noastre, forme tipice ale unei conştiinţe polemice, fie ea „de jos" sau „de sus". Ele dezvoltă opoziţia între culturile înalte şi cele populare odată cu dezvăluirea paradoxurilor existente în interiorul eticilor acestor culturi înalte.

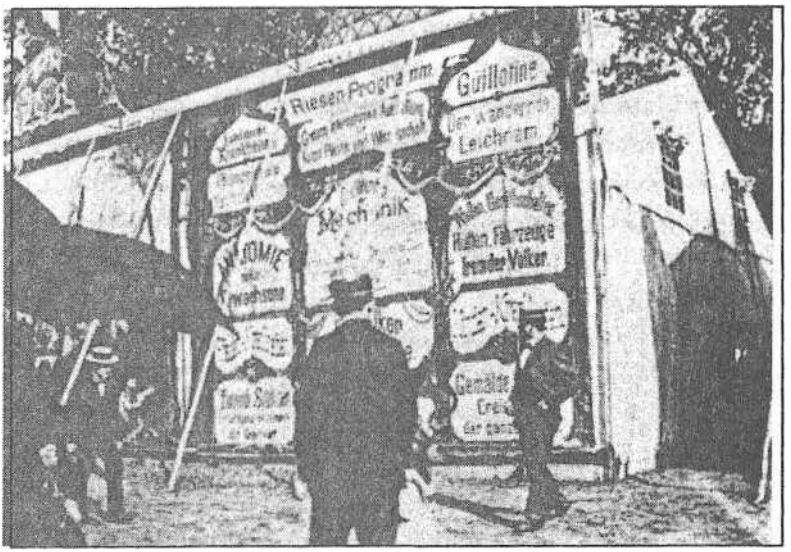
Astfel se ajunge la *cea de-a treia* concepţie asupra cinismului şi la o fenomenologie a formelor conştiinţei polemice. Polemica se învârteşte în jurul receptării corecte a adevărului ca adevăr „nud". Gândirea cinică poate apărea doar atunci când devin posibile două puncte de vedere diferite asupra aceluiaşi lucru, unul oficial şi altul neoficial, unul voalat şi altul nud, unul din perspectiva eroilor, celălalt din aceea a servitorilor. Într-o cultură în care eşti cu regularitate minţit, ceea ce vrei să ştii nu este adevărul, ci adevărul *nud*. Acolo unde nu-i cu putinţă ceea

ce nu este îngăduit, trebuie să se dezvăluie cum arată realitatea „nudă”, indiferent de morală. Într-un fel, „a conduce” şi „a minţi” devin sinonime. Adevărul seniorilor şi cel al servitorilor sună diferit.

În această perspectivă fenomenologică asupra formelor de conştiinţă beligerante, ar trebui să ne „suspendăm” simpatia faţă de punctul de vedere kynic; ar trebui să privim nepărtinitor în primul rând confruntarea dintre conştiinţele kynică şi cinică, în şase domenii importante ale civilizaţiei – armată, politică, sexualitate, medicină, religie, cunoaştere (teorie), modul în care se atacă, îşi răspund, se relativizează reciproc, se ciocnesc una de alta şi, în final, chiar se cunosc şi se echilibrează una pe cealaltă. Cinismele cardinale scot la iveală decupaje realizate de o istorie combativă a spiritului, una care descrie acea „muncă la ideal” care îşi face loc în inima eticilor de înaltă cultură. Că acest lucru nu reprezintă o „fenomenologie a spiritului” în sens hegelian va ieşi cu claritate la iveală[1]. Nu prea are multe în comun nici cu cea în sens husserlian, cel puţin până la strigătul filosofic de luptă: la obiect!

---

1 Dacă privim fenomenologia hegeliană ca o „călătorie a spiritului universal prin istorie spre sine însuşi”, atunci nici unul dintre conceptele-pilot ale acestei formulări nu poate fi acceptat : întâi, nu este vorba despre o călătorie, căci ea ar trebui să aibă un punct de plecare şi unul de sosire, ceea ce nu se potriveşte în situaţia noastră ; istoria nu înţelege metaforele „drumului” ; în al doilea rînd, nu există un „spirit universal” care să fie prezent în toate schimbările şi confruntările istoriei, atât în rol de combatant, cât şi de spectator; în al treilea rând, nu există istorie universală ca povestire a destinelor unui subiect prin care ea să se fi întîmplat ; în al patrulea rând, nu există un sine care să poată reveni „la sine” în urma unei călătorii, poveşti sau lupte; aceasta ar fi o fiinţă cam nebuloasă, un pronume reflexiv gigantoman, care ne-ar copleşi existenţa.




Heinrich Zille*, Panou uriaş*.
Baracă de varietăţi într-un iarmaroc berlinez.

## 1. Cinismul militar

„Mai bine laş cinci minute decât mort o viaţă întreagă”.
Zicală soldăţească

„Chiar şi primul-ministru prusac von Bismarck s-a arătat îngrozit de acele lucruri abominabile. «Războiul este iadul, iar cel care îl provoacă dintr-o trăsătură de condei – un diavol!», a declarat el fără a lua în considerare zelul cu care el însuşi a contribuit la declanşarea lui!”
W. Stieber[2]

Fuga este mai veche decât atacul, spune cercetarea antropologică. Aşadar omul ar fi în parte un animal de pradă (un vânător), dar nu şi, *a priori*, un animal de luptă; un rol-cheie asemănător îl joacă, în antropogeneză, descoperirea armelor – mai întâi cele de lovire, apoi cele de aruncare şi, în final, cele de foc (construirea distanţei, dezvoltarea neocorticală). Dacă ar fi să presupunem ceva privitor la înclinaţia originară a omului spre luptă şi război, am putea spune că el pare mai degrabă tentat să le ocolească decât să li se dedice. *Feig aber glücklich* (autor: G. Kleemann; subtitlu: „De ce omul preistoric nu vrea să se bată”, Frankfurt am Main – Berlin – Viena, 1981). Cine se dă la o parte îşi poate asigura mai bine şansele de supravieţuire, comparativ cu cel care vrea să lupte. Dacă înţelegem laşitatea ca o formă primitivă de sustragere, atunci, în potenţialul de impulsuri ale omului, aceasta ar trebui să beneficieze de prioritate faţă de dorinţa de luptă. Să fugi e mai înţelept decât să stai pe loc. „Cel deştept cedează”.

Totuşi, cândva, în procesul de civilizare, se ajunge într-un punct în care a sta pe loc este mai înţelept decât a

2 Wilhelm Stieber, Spion des Kanzlers, München, 1981, p. 135; vezi „Secţiunea logică", A/l (pp. 132-138). Fraza de mai sus ne duce cu gândul la o teorie psihanalitică a cinismului, privit ca expresie a unei nevoi inconştiente de a fi pedepsit.

o lua la fugă. Nu ne interesează cum s-a ajuns aici – poate că reproducerea câtorva concepte istorice ar putea delimita mai bine problema: concurenţa ecologică, creşterea densităţii populaţiei, revoluţia neolitică, separarea crescătorilor de animale migratori de agricultorii sedentari etc. Drumul prin „istorie” – în culturile superioare – trece prin militarizarea triburilor şi, mai departe, către stat.

Cinismul militar îşi poate face apariţia atunci când dezvoltarea psihologiei războiului a reuşit să contureze distinct într-o societate cele trei caractere bărbăteşti în luptă, distingându-se următoarele tipuri: *eroul, prudentul* şi *laşul*. (Această trihotomie poate fi sesizată, într-o fază incipientă, la speciile de animale cu agresivitate internă mai mare, de exemplu, la populaţiile de cerbi.) Se construieşte o ierarhie de valori în vârful căreia este aşezat eroul; toţi ceilalţi *ar trebui* să fie ca el; eroismul devine steaua călăuzitoare pentru bărbaţii aparţinând unei civilizaţii războinice. Pentru aceasta însă, e nevoie şi de o neodresură social-psihologică a omului, cu scopul atingerii unei distribuţii – nemaiîntâlnită până acum în natură – a temperamentelor militare. Laşitatea – ca materie primă de masă, omniprezentă – trebuie prelucrată şi transformată în eroism, în dorinţă de luptă sau, cel puţin, în precauţie bărbătească, gata oricând să pună mâna pe armă. În termenii acestei alchimii îndreptate împotriva naturii lucrează orice sistem de formare a soldaţilor din istoria mondială a civilizaţiilor războinice; familia nobiliară îşi aduce şi ea contribuţia, la fel şi familia ţăranilor liberi; mai târziu curţile, şcolile de cădeţi, cazărmile şi moralele publice. Eroismul a fost şi a rămas până astăzi un factor cultural dominant. Cultul luptătorului agresiv şi victorios străbate întreaga istorie a documentelor scrise; oriunde găsim ceva scris, este foarte probabil să fie povestea unui erou, a unei persoane trecute prin multiplele încercări ale luptei; acolo unde se opreşte documentul scris, continuă povestirea orală eroică, până în negura izvoarelor

populare[3]. Cu mult înaintea acelor luptători care au pătruns în istorie sub chipul cavaleriei în zale şi armură din perioada carolingiană timpurie şi care s-au tămâiat în literatura cavalerească, se povesteau deja, în cadrul triburilor, istoriile fascinante ale marilor luptători din perioada migraţiilor (epoca Nibelungilor).

Diviziunea muncii în ceea ce priveşte temperamentele militare pare deplin motivată din punct de vedere social; cele trei tipuri reprezintă avantajele celor trei „tactici" sau stiluri de luptă diferite. Eroii sunt cei care sesizează, dintre numeroasele situaţii de luptă, pe cele în care atacul este soluţia cea mai favorabilă. De unde şi vorba: atacul este cea mai bună apărare. Precauţii formează marea masă a „mijlocului raţional", care luptă dacă trebuie – şi atunci vârtos, dar care înţeleg să stăpânească primejdia născută din prea marea semeţie a eroului. În fine, laşul se poate salva uneori, atunci când toţi ceilalţi care „încearcă să facă faţă" sunt sortiţi pieirii. Dar despre aceasta nu e voie să se vorbească, iar laşul trebuie pus la stâlpul infamiei, pentru că altfel marea transformare alchimică a fricoşilor în soldaţi dornici de luptă nu s-ar putea realiza. Modelul eroic acţionează implacabil asupra comunităţilor militare masculine. Eroul este mereu în lumina reflectoarelor – un semizeu înarmat; pentru el, toată stima, asentimentul şi preţuirea.

Acestui ideal şi model sufletesc îi corespund trei atitudini ale conştiinţei, în funcţie de felul fiecăruia. Atunci când succesul îl ridică deasupra îndoielii de sine, eroul se descoperă ca persoană ce trăieşte în zenitul propriului ideal, glorios şi conştient de valoarea sa, bărbat în stare să-şi împlinească visele proprii şi pe cele ale colectivităţii din care face parte; el îşi va trăi „gloria" de semizeu şi nici măcar nu-i va trece prin minte că ar putea fi un învins – de aici, uneori uluitoarea lăudăroşenie a eroilor, atât de siguri pe forţele lor, de la începutul luptei sau după victorie. Spune ceva despre psihologia războinică a

3 Abia istoriile mai noi cunosc eroul civil, eroul zdrenţăros (picaro), ba chiar eroul negativ sau cel pasiv.

experimentaţilor romani faptul că îşi purtau pe braţe comandantul întors victorios de pe câmpul de luptă, într-un tur de triumf prin cetate, unde acesta avea voie să-şi trăiască divinizarea ca esenţă a statului – şi odată cu el şi poporul, care învăţa astfel să rămână „îndrăgostit de izbândă”; dar, în acelaşi timp, spune ceva şi faptul că îi aşezau alături, în carul de onoare, un sclav având rolul de a-i striga întruna: „Nu uita, *triumphator*, că eşti muritor!”. Această apoteoză a învingătorului, acest cult al succesului, această divinizare a luptei şi a izbânzii fericite aparţin moştenirii social-psihologice a Antichităţii, iar această experienţă se pune mereu în scenă şi astăzi, din plin şi tot mai ieftin, pe terenurile de sport, până la olimpiade. În această imagine eroii sunt aproape întotdeauna tineri; ghinionul eroilor este că sunt sortiţi să moară devreme.

Cea de-a doua poziţie în raport cu idealul este aceea a precautului, a eroului relativ. El trece prin experienţa celui care urmează şi împlineşte morala eroului, dar asupra căruia gloria nu se revarsă într-o măsură atât de mare. Idealul îl stăpâneşte, fără îndoială, totuşi nu face din el o pildă. El luptă şi moare, dacă este nevoie, şi se poate mulţumi doar cu conştiinţa faptului că şi-a făcut datoria. El nu resimte dorinţa permanentă a eroului de frunte de a căuta chiar primejdia, pentru a se autodepăşi[4]. Ca atare, precautul plăteşte un anume tribut mediocrităţii; nu e nici prea sus şi nici prea jos, şi chiar dacă merge la moarte, numele îi este sumar pomenit printre cele ale eroilor dispăruţi. Poate ar trebui să vedem un semn bun în faptul că, în armatele moderne, chiar şi la cele mai înalte eşaloane, soldatul se trage din tipul precautului (a asculta, plus a gândi, egal „cetăţean în uniformă”), care nu se aruncă în luptă din proprie voinţă. Numai în rândul unor elite militare şi politice se mai perpetuează încă simpatia pentru mentalităţile ofensive – de „şoim”, pentru eroi ai înarmării, însetaţi de hegemonie.

4 Epica regelui Arthur pune în discuţie felul în care un erou trebuie să-şi recîştige mereu şi mereu statutul: cazul Erec. Greşeala sa: a devenit comod şi nu a mai confirmat.

Cea de-a treia poziţie faţă de idealul eroic este poziţia laşului. Bineînţeles că, având în vedere presiunea permanentă exercitată de modelul eroului, el trebuie să-şi caute un refugiu în masa viteaz-precaută. Trebuie să se ascundă, deoarece el este de fapt antieroul, să se camufleze şi, pe cât posibil, să treacă neobservat. Ca om care se strecoară, improvizează şi tace, nu-şi permite să-şi apropie ferm modelul eroic, pentru că atunci ar trebui să suporte povara dispreţului de sine. În cazul său se produce deja o uşoară dezintegrare a „supra-eului". Conştiinţa de sine a laşului include gena kynismului militar şi, în acelaşi timp, pe aceea a unui realism critic mai evoluat! Căci experienţa îl obligă pe laş la reflecţie şi la adoptarea unui punct de vedere duplicitar. El nu-şi va face niciodată publică laşitatea – fiindcă ar fi imediat sancţionată – şi, ca atare, va putea oricând să-şi repudieze poziţia. În el ia naştere – desigur, înveninat de o picătură a dispreţului de sine – un potenţial critic îndreptat împotriva eticii eroice. Dat fiind că e nevoit să se prefacă, va fi la rându-i mai sensibil la impostura altora. Atunci când eroii şi precauţii vor cădea victime unei forţe mai puternice, laşul, cel care-şi permite fuga, va fi unicul supravieţuitor. De aici ironica reflecţie: caii supravieţuiesc eroilor.

Să renunţăm acum la această ficţiune şi să vorbim despre o armată omogenă din punct de vedere social. Pentru cinismul soldăţesc devine semnificativă consideraţia arătată ierarhiilor militare, ierarhii care se suprapun, la modul penibil, cu structura de clasă a societăţii. În cadrul armatei feudale regăsim, alături de cavaleria eroică, pe cea formată din mercenari, precum şi o pedestrime plătită, urmate de o trupă de scutieri şi servanţi. Fiecare dintre aceste grupuri îşi are morala sa specifică de luptă, corespunzătoare într-un fel celor trei temperamente militare. Pentru cavaler, lupta – chiar dacă e dusă nemijlocit din interese materiale – reprezintă o chestiune de statut social şi de imagine de sine aristocratică; drept urmare, în morala sa de luptă se acordă o deosebită atenţie „onoarei"; acolo unde onoarea

este în joc, există un surplus de motivaţie ce depăşeşte interesele mărunte şi concrete, mergând până la a lupta de dragul luptei. Cu totul altfel se prezintă situaţia mercenarilor, care şi-au făcut din război o profesiune: grupuri pestriţe de lăncieri, călăreţi, dar în mare parte infanterişti, pedestraşi, fii de ţărani elveţieni, cumpăraţi pentru campaniile militare etc. Motivul lor de a se arunca în luptă nu poate fi sub nicio formă unul eroic, deoarece soldatul plătit (italienescul *soldi* înseamnă „bani”) vede războiul ca fiind locul său de muncă şi nu scena pe care să-şi manifeste eroismul, ceea ce nu exclude însă posibilitatea participării lui la spectacolul eroic şi de a-şi crea chiar un anume eroism al său, înclinat spre meşteşug. Mercenarii sunt precauţii profesionişti – ei merg la război pentru că războiul îi hrăneşte, iar intenţia lor este să-i supravieţuiască. O profesiune de acest gen este prin ea însăşi suficient de periculoasă, încât nu mai trebuie să provoci moartea şi prin tot felul de acte de eroism. În partea cea mai de jos a ierarhiei luptă scutierul, în primul rând pentru că, iară voia lui, venirea sa pe lume l-a transformat într-o proprietate a cavalerului – care, fără el, nu s-ar putea nici urca, nici da jos de pe cal, nici măcar nu şi-ar putea scoate armura. Scutierii reprezintă un fel de proletariat militar, a căror muncă invizibilă şi niciodată apreciată este absorbită, ca şi plus valoarea, de victoria seniorilor lor. Făcând abstracţie de implicarea unui ideal masculin, sluga nu are niciun motiv să lupte, în afară de acela de a supravieţui în focul bătăliei. Pentru el, a se dovedi laş din toată fiinţa sa este un gest absolut realist.

Gustave Doré, *Don Quijote*.

De aici începe procesul de formare a cinismului militar, proces inaugurat de poziţia realist-kynică a celor de jos. Primul „mare” reprezentant al acesteia este, desigur, Sancho Panza. Fără a sta prea mult pe gânduri,

acest ţăran isteţ îşi dă seama că are dreptul la laşitate, tot aşa cum sărmanul, dar nobilul său stăpân, seniorul Don Quijote, are datoria eroismului. Dar cine priveşte eroismul stăpânilor cu ochii lui Sancho Panza vede inevitabil nebunia şi orbirea cuprinzând conştiinţa eroică. Această cutezătoare clarificare militară practicată neîndurător de Cervantes scoate la iveală faptul că vechea plăcere de a lupta eroic reprezintă o dresură mintală anacronică şi că toate prilejurile presupus nobile de a lupta nu sunt altceva decât pure proiecţii ale unei minţi îndoctrinate de cavalerism. Astfel, morile de vânt iau chip de uriaşi, prostituatele devin obiecte ale iubirii eroice etc. Dar pentru a remarca aceste lucruri, povestitorul însuşi trebuie să fie înzestrat cu acea privire realistă, plebee de infanterist şi, mai departe, cu acceptul social de a da glas pe măsură unei asemenea „priviri". Aceasta nu se putea petrece însă înainte de Evul Mediu târziu, adică înainte ca armele cavalerilor să-şi piardă superioritatea în faţa infanteriei plebee, iar trupele de eroi călare să fie tot mai des puse la pământ de cetele de ţărani înarmaţi. Începând cu secolul al XIV-lea, steaua eroicei cavalerii în armură începe să apună. Ca atare, a venit şi vremea antieroismului – descoperirea unei limbi proprii, care să exprime public optica laşă asupra vitejiei. O dată ce seniorii au început a-şi recunoaşte înfrângerile, slugile au simţit gustul puterii. De acum râsul realist devenea posibil.

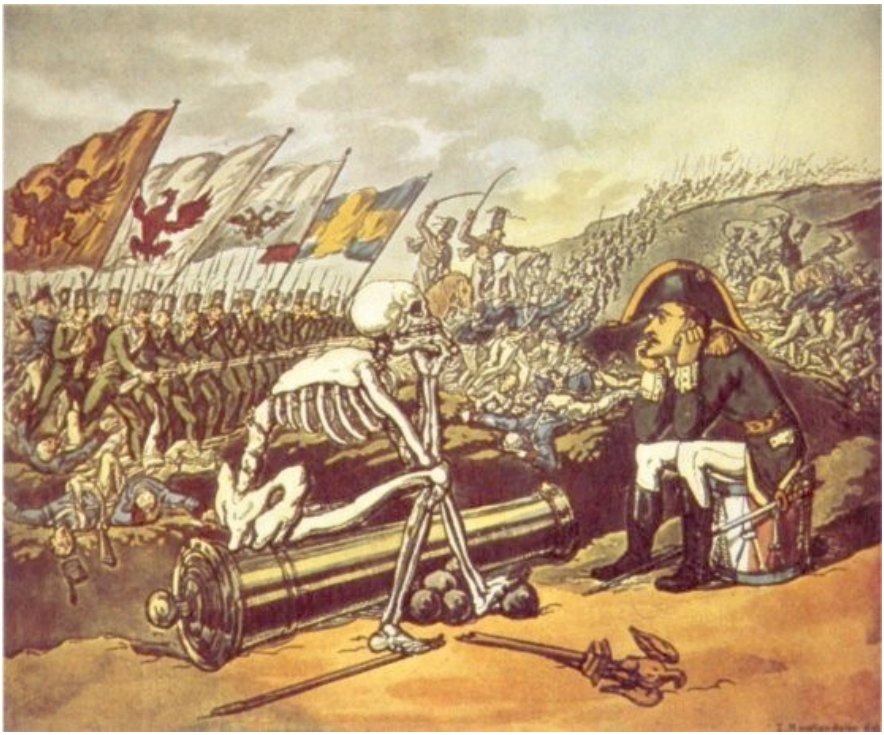
Componenţa armatelor de după Evul Mediu târziu – mergând până la cea napoleoniană, ba chiar până la cele de astăzi – manifestă o paradoxală denaturare a raporturilor originare dintre morala de luptă şi dotarea militară. Eroul antic era un războinic singuratic, ca şi cavalerul în feudalism: el îşi găsea confirmarea capacităţilor sale în duel, sau mai degrabă în lupta de unul singur împotriva mai multor oponenţi. Însă noul tip de tactică militară tinde să devalorizeze lupta individuală; decisive într-un război devin formaţiunile şi mişcările de trupe. Continuând tradiţia legiunii romane, organizarea mai nouă a armatei împinge de fapt în jos funcţiile eroice –

asaltul, rezistenţa până la capătul puterilor, lupta corp la corp etc. Ceea ce înseamnă că pretenţiile eroice cad asupra celor care, prin natură şi motivaţie, sunt mai degrabă precauţi sau chiar laşi. Rezultatul: în infanteriile moderne se apelează la o instrucţie eroică schizoidă, şi anume la un dresaj în direcţia curajului unei morţi anonime şi lipsite de glorie. Ofiţerii superiori, a căror poziţie strategică îi expune mai puţin pericolului, au împins riscul eroic, moartea în prima linie, tot mai mult în zona celor care „de fapt" nu au nimic de-a face cu războiul şi a căror prezenţă pe front se datorează fie întâmplării, fie constrângerii (ispăşirea de pedepse, ameninţarea de la spate cu arma, recrutarea cu ajutorul alcoolului, fuga de acasă a fiilor de ţărani etc.)[5].

De îndată ce mentalitatea soldăţească a făcut puţin loc realismului laşilor (kynismul), procesul militar-cinic în ansamblu urcă pe o treaptă superioară: urmează răspunsul dat de realismul regal-cinic modern. Acesta ştie foarte bine că sărmanii în uniforme nu pot avea niciun fel de motivaţie eroică; însă tot trebuie să fie eroi şi să privească în ochi aşa-zisa moarte eroică, aşa cum numai aristocraţilor le este dat de obicei să o vadă. De aceea, armatele postmedievale constituie primele organisme sociale care practică metodic schizofrenia ca stare colectivă. Soldatul nu mai este „el însuşi", ci un altul, o parte a maşinăriei eroice. Se întâmplă câteodată ca unul dintre conducătorii militari să-şi ridice o clipă masca, dând de înţeles că, de fapt, el admite dorinţa de a rămâne în viaţă a sărăntocului, dar n-o poate respecta în realitate. „Câinilor, vreţi să trăiţi veşnic!" Cinicul a înţeles pe deplin mesajul câinilor săi kynici, dar de murit tot trebuie să moară cineva. Atunci când Friedrich al II-lea al Prusiei spune aceste lucruri cu o

5 Îndată ce soldaţii au devenit conştienţi de acest lucru, trupa a început să-şi manifeste suspiciunea faţă de conducători. Marile armate moderne au rezistat şi au căzut împreună cu grupul de subcomandanţi şi ofiţeri inferiori, care au mers „înainte, împreună cu noi", la luptă. Războaiele mondiale au lăsat în urma lor statistici care dovedesc ca ofiţerii au fost prezenţi în număr „satisfăcător" pe listele celor căzuţi în luptă.

nuanţă patriarhal-umoristică, de fapt vorbeşte conştiinţa seniorială luminată a doua oară; ea a învăţat să-şi ţină sub control eroismul, dar are nevoie de moartea eroică, până una alta, ca aparat politic – în cazul de faţă, întru gloria Prusiei. Pentru asta trebuie să daţi ortul popii! De acum înainte, toate războaiele aşa-zise nobile vor fi umbrite de această cinică negare de sine.



Thomas Rowlandson, *Cei doi regi ai groazei*. Caricatură engleză ironizând înfrângerea lui Napoleon la Leipzig, în 1813.

Dezvoltarea modernă a armamentului militar conduce, în parte direct, în parte indirect, la sporirea contrastului dintre conştiinţa eroului şi cea a laşului. În disputa pentru supremaţie dintre cavalerie, infanterie şi artilerie, această tensiune este eficientă pe treapta inferioară. Căci, în general, funcţionează următorul

principiu: cu cât o armă este mai distructivă la distanţă, cu atât mai laşi îşi pot permite să fie manipulatorii ei. Încă din Evul Mediu târziu, ne este dat să urmărim influenţa crescândă a armelor cu acţiune la distanţă asupra modului de desfăşurare a războiului. Cu o puşcă obişnuită, infanteristul, fără să fie expus unui risc prea mare, îl poate doborî la pământ pe cel mai nobil dintre cavaleri; de unde şi importanţa dobândită de armele de foc în faţa armurilor cavalereşti; mai departe, cu un tun de câmp poţi face bucăţele un întreg pluton de infanterişti. Rezultatul: primatul strategic al artileriei – le al dotării armate „ştiinţifice", care produce, de la mare distanţă şi de pe o poziţie ferită, în cea mai pură manieră schizoidă, cele mai mari daune[6]. Aviaţia şi sistemele de rachete nu sunt altceva decât o artilerie mai dezvoltată, consecinţe ultime ale principiului tehnic balistic. Nu degeaba s-a dovedit Napoleon a fi un reprezentant al speciei „gânditoare" de strategi şi nu degeaba, începând cu primul război mondial, conflictul armat stă tot mai mult sub semnul bătăliilor materiale ale artileriei. Literatura interbelică se învârteşte în jurul schizofreniei „eroului necunoscut", care a suportat groaza războiului şi care, în acelaşi timp, s-a dovedit mai curând un tehnician decât un luptător, mai degrabă un funcţionar al statului decât un erou.

Ceea ce am putea defini ca o „primă repriză" a luptei dintre kynismul soldăţesc şi cinismul comandanţilor se va relua, pe alte planuri şi cu o arie de acoperire mai amplă, în „epoca burgheză". Burghezia a moştenit din epoca eroilor feudali atâta eroism cât să-l difuzeze în marea masă patriotică. „Burghezul ca erou" – iată o problemă standard a ultimelor două sute de ani. Este posibilă o asemenea etică eroică burgheză? Răspunsul îl putem găsi în tradiţiile soldăţeşti din ultimele secole: bineînţeles că burghezia militarizată a făcut tot posibilul să-şi dezvolte un eroism propriu, la fel cum, tot atât de firesc, aripa neokynică burghez-proletară a încercat să-şi impună optica împotriva acestei etici. Pe de o parte, o mare doză de „idealism

6 Acest motiv va fi dezvoltat în „Secţiunea logică", A/6 (pp. 153-160).

veritabil", „propagandă pro-prusacă", multă vorbărie şi minciună; pe de altă parte, o doză la fel de mare de realism critic, râs, ironie, satiră, amărăciune şi rezistenţă.

Dar cum aşa? în era napoleoniană, toată Europa trece printr-un proces inimaginabil de militarizare a maselor: societatea burgheză nu se naşte numai din extinderea formelor de comerţ şi de producţie capitaliste, ci, din punct de vedere statal, şi dintr-o amplă autorecrutare a societăţii în cadrul armatei din motive „patriotice". Naţiunea este identificată cu patria înarmată, reprezintă o fiinţă superdotată militar, care topeşte în sine toate eurile politice. Se spune că, odată cu războaiele revoluţionare ale anilor 90 din secolul al XVIII-lea, se formează pentru prima oară ceva asemănător cu o armată naţională voluntară – adică, practic, un eroism de masă, mobilizând fiinţa armată din sufletele şi inimile patriotice. „Naţionalizarea maselor" (Mosse) reprezintă un eveniment nu numai ideologic, ci mai cu seamă unul legat de marile evenimente din *istoria războiului* modern. Astfel, schizofrenia colectivă atinge un nou nivel istoric; naţiuni întregi se pun în mişcare pentru a purta războaie politice în afara graniţelor. De aici se naşte tendinţa războiului total, în care toată viaţa socială devine – implicit sau explicit – mijloc de luptă, de la universităţi până la spitale, de la biserici la fabrici, de la artă până la grădiniţele de copii. La acest nivel, tensiunile dintre kynismul laşilor şi cinismul eroilor burghezi a dobândit forme mult mai evoluate decât până atunci. Dorinţa „laşă" de a rămâne în viaţă şi-a căutat o nouă formă de expresie în statul naţional: explicit, în pacifism şi internaţionalism (spre exemplu, de tip socialist sau anarhist); implicit, în principiul Švejk, în strecurare, „chiul" (*système* C)[7]

Cine voia să intre în rândurile „Partidului Supravieţuirii" în perioada 1914 – 1945 trebuia, inevitabil, să fie un amestec de socialist, pacifist şi soldatul Švejk.

La ce implicaţii poate duce atitudinea kynică,

7 Parţial legiferat: în războiul din 1870-1871 existau mulţi „sodaţi reprezentanţi" în locul celor convocaţi.

respectiv cinică, în privinţa armatei secolului XX o demonstrează exemplul german. În toamna anului 1918, Imperiul German se prăbuşea, oferind un spectacol anarhic. Fiecare tip în parte îşi striga în gura mare opinia: naţionaliştii militarişti în postura de eroi – care nici măcar nu voiau să ia în consideraţie faptul că războiul era într-adevăr pierdut; partidele Republicii de la Weimar ca forţe civile de mijloc, deci în rolul precauţilor – încercând să evite mai răul şi căutând un nou început; şi, în fine, spartachiştii, comuniştii, expresioniştii, pacifiştii, dadaiştii etc. ca fracţiune „laşă", devenită ofensivă – care condamnau întru totul războiul şi, în baza unor principii noi, revendicau o nouă societate. Fără să cunoaştem aceste adversităţi, nu am putea înţelege de ce fascismul german de tipul celui hitlerist a putut deveni o mişcare inconfundabilă şi cu exactitate localizabilă istoric. Hitler aparţine acelei categorii de apărători fanatici ai eroismului mic-burghez care s-au antrenat şi s-au ridicat pe poziţii mai avansate ale cinismului militar, graţie permanentului lor conflict cu mentalităţile şi curentele absolut neeroice, „laşe", promovând supravieţuirea, din perioada 1917 – 1919 a prăbuşirii imperiului; cu alte cuvinte, el reprezintă *fascismul* germanului întors de pe fronturile războiului mondial, ca reacţie la realismele „dezintegratoare" ale Svejk-ilor, pacifiştilor, civiliştilor, socialiştilor, „bolşevicilor" vremii[8]. Cinismul militar fascist este un capitol mai vechi al problemei „burghezului ca erou". Acesta presupune un nivel de alienare schizoidă atât de ridicat, încât mic-burghezii declasaţi (asemenea lui Hitler) se vor agăţa de această imagine a eroului – şi încă de una răvăşită de război, la modul nihilist – cu dorinţa de a-şi aneantiza eul în ea.

8 Am încercat într-un alt loc să tălmăcesc dispoziţia afectivă specială a cinismului fascist german, interpretând episodul Beelitz din Mein Kampf de Hitler: Der Gefreite Hitler als Anti-Schweijk - Zur Psychodynamik moderner Zersetzungsangst, vezi Peter Sloterdijk, „Die Krise des Individuums - studiert im Medium der Literatur", in J. Schulte-Sasse (ed.), Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic, Minneapolis, 1982.

Aceste interconexiuni sunt complicate şi triste în egală măsură. Şi aceasta pentru că redau o sistematică alienare a voinţei de trai. Individul, cu speranţele şi identificările sale, se dedică statului naţional militarizat, deşi tot de aici vine şi cea mai mare ameninţare a aşteptărilor sale de la viaţă. Într-o societate schizoidă, indivizii abia dacă mai ştiu cu adevărat cum pot să-şi urmărească propriul şi autenticul lor interes de viaţă şi când funcţionează doar ca o rotiţă a maşinăriei militare şi de stat defensiv-distructive. Mânaţi de dorinţa de a-şi asigura protecţia şi siguranţa, ei se vor identifica aproape total cu aparatul politico-militar şi, într-un interval de timp oarecare, vor provoca un conflict cu rivalii sau, cel puţin, vor fi implicaţi în el.

Fascismul militarist este însă de departe depăşit de cinismul militar specific epocii armamentului atomic strategic. Odată cu apariţia armelor de distrugere globală, care face iluzorie orice întrebare despre eroism, tensiunea dintre eroi, prudenţi şi laşi intră într-o fază totalmente haotică. Motivele defensive par să câştige teren peste tot. Orice superputere atomică introduce în calculele sale strategice motivele eroice, precaute şi laşe ale celuilalt. Fiecare trebuie să admită că adversarul său îşi construieşte în ultimă instanţă strategia pe laşitatea sa – desigur, o laşitate la rându-i înarmată, având la dispoziţie o maşinărie eroică, oricând gata de luptă. Situaţia mondială de astăzi are la bază un permanent contact vizual între doi adversari laş-eroic precauţi, care se înarmează fiecare pentru a-i arăta celuilalt că singura *lui* atitudine raţională va rămâne cea laşă şi că nu va putea depăşi nicicând nivelul precauţiei. Rolul de erou rămâne nedistribuit. Lumea nu va mai vedea învingători. Aceasta înseamnă un tip nou de duci, ba chiar unul revoluţionar, deoarece dueliştii de până acum se considerau de regulă, pe el şi pe celălalt, ca potenţiali eroi. Astăzi, fiecare ştie de laşitatea realistă, ba chiar necesară a adversarului său. Lumea mai are încă impresia că Estul şi Vestul văd fiecare în celălalt doar un Švejk laş şi ultraînarmat – doi Švejk

care, după ce se va pune punct teribilismelor, se vor întoarce la ceea ce amândoi au în comun, şi anume dorinţa de a locui încă o vreme pe acest pământ. Dar de când procesul de înarmare a ajuns în general în acest punct de echilibru al unei precauţii eroico-laşe, întregul sistem de valori de până acum este scos din ţâţâni. Tensiunea pare să se fi dizolvat – cel puţin teoretic – într-o echivalenţă deschisă a tuturor temperamentelor. Eroismul poate fi tolerat, precauţia în aceeaşi măsură, iar laşitatea este, poate, cea mai indicată. Vechile obiceiuri negative au devenit acum pozitive, în aceeaşi măsură în care vechiul pozitiv a devenit negativ. Să fi ajuns astfel, pe culmile escaladării militare, adevărata luptă un lucru total lipsit de importanţă? Iată o întrebare la care cadrele militare nu pot da singure un răspuns, cu atât mai puţin într-o epocă în care s-a proclamat (aparent) primatul politicii asupra factorului militar.

Pericolul creşte însă atât timp cât sistemele politice produc mijloacele, scopurile şi ideile concurenţei militare, hegemoniale şi distructive. Nebunească dinamică a înarmării din domeniile strategic şi ştiinţific demonstrează că, într-adevăr, aşa stau lucrurile. De asemenea, fiecare dintre părţi fantazează, la fel ca înainte, că a supravieţui înseamnă doar a te putea apăra; dar faptul că apărarea în sine a devenit cea mai mare ameninţare a supravieţuirii nu constituie o realitate privită clar, în faţă, ca un lucru producător de consecinţe, ci doar lateral, cu coada ochiului, nedesluşit. Fiecare pleacă de la ideea că numai un echilibru al terorii progresive poate asigura aşa-zisa pace. Această convingere este deopotrivă realistă *şi* absolut paranoidă; realistă, pentru că este croită pe interacţiunea dintre mai multe sisteme paranoide; paranoidă pentru că în timp şi în esenţă, se dovedeşte întru totul nerealistă. În aceste coordonate, este realist să fii neîncrezător până la starea de alertă; în acelaşi timp însă, neîncrederea produce o presiune a permanentei reînarmări, de parcă un plus al înarmării ar putea aduce cu sine mai puţină neîncredere. Politica modernă ne-a

obişnuit să considerăm, ca esenţă a conştiinţei realităţii, o gigantică *folie à deux*. Felul în care două sau mai multe mari puteri se împing reciproc, într-o interacţiune pusă la punct în toate amănuntele, spre nebunie oferă omului de astăzi modelul său de realitate. Cine se adaptează la societatea de astăzi – aşa cum este ea – se adaptează, în ultimă instanţă, şi la acest realism paranoid. Şi pentru că nimeni nu înţelege acest lucru în mod conştient, nici măcar „într-o clipă de luciditate”[9], înseamnă că fiecare dintre noi este prins în iţele cinismului militar modern – dacă nu *îi rezistă deschis şi conştient*. Cine i se împotriveşte trebuie să se obişnuiască a fi tratat drept un visător, o persoană care, deşi animată de bune intenţii („predica de pe munte”), a ales calea fugii de realitate. Chiar dacă nu este adevărat. Conceptul de realitate este folosit greşit, într-un mod fără echivalent. Ceea ce trebuie să facem este *să fugim în realitate* din paranoia ridicată la rang de sistem al existenţei noastre de zi cu zi.

Se conturează acum, în chiar inima gândirii militar-politice, o problemă terapeutică având deopotrivă o dimensiune politică şi una spirituală. Cum să-şi deconstruiască subiectele puterii – bolnave de neîncredere şi totuşi realiste – distructivitatea şi proiecţiile lor despre inamic, câtă vreme interacţiunea dintre aceste sisteme a dovedit până acum că slăbiciunea în faţa inamicului a fost întotdeauna prilej de contraatac? Fiecare se vede pe sine ca fiind în esenţă o forţă defensivă, proiectând potenţialul agresiv asupra celuilalt. Într-o astfel de structură, destinderea este *a priori* imposibilă. În coordonatele acestei nebunii a învrăjbirii, este „realist” să rămâi încordat şi gata de luptă. Nimeni nu se va putea arăta slab fără a-l face pe celălalt să se simtă puternic. Rivalii sunt obligaţi să cultive, cu infinită trudă, un mic teren, permiţând un gest de genul autolimitării – adică a slăbi şuruburile având conştiinţa puterii, a ceda având sentimentul inflexibilităţii. Această minusculă fâşie de pământ a autolimitării reprezintă până acum unicul cap de

9 Vezi „Secţiunea istorică”, cap. 11, „Ora de luciditate”.

pod câştigat de raţiune în cadrul procesului cinic-militar. De dezvoltarea sa depind toate celelalte. Pentru om, s-a dovedit destul de dificil să înveţe să lupte; tot ce a devenit el până astăzi a fost ca luptător, dar acceptând provocări şi dezvoltându-le în beneficiul său (vezi conceptul de *challenge* al lui Toynbee). A învăţa să nu lupţi va fi probabil şi mai dificil, pentru că ar fi ceva cu totul inedit. Istoria militară a viitorului va fi scrisă pe un front cu totul nou: un front al luptei împotriva luptei. Loviturile decisive vor fi acelea care nu vor fi date niciodată. Sub efectul lor, subiectivităţile noastre strategice şi identităţile noastre defensive se vor prăbuşi.

## 2. Cinismul de stat şi cinismul puterii conducătoare

„Je n'ai rien, je dois beaucoup, je donne le reste aux pauvres."[10]

Testamenul unui aristocrat

„Merge şi împăratul la WC? Problema asta mă frământă, aşa că dau fuga la mama s-o întreb.

— Nu vrei să ajungi la închisoare, nu-i aşa? îmi răspunde ea. Deci nu merge la WC".

Ernst Toller, *Eine Jungend in Deutschland*, 1933

„Mână în mână cu războiul şi cu pregătirea de război merg: artificiile diplomaţiei, suspendarea conceptelor morale, intrarea în vacanţă a adevărului şi revigorarea cinismului".

James Baldwin, prim-ministru britanic, 1936

Subiectele realităţii politice, statele şi regatele, se aseamănă cu ceea ce sunt eroii în context militar. Cu cât mergem înapoi în istorie, cu atât mai mult imaginile eroilor şi cele ale regilor se apropie una de alta, până la contopirea în una şi aceeaşi idee a monarhiei eroice. În Antichitate, multe dintre casele regale şi imperiale îşi prelungeau rădăcinile arborelui genealogic până la zei. Ascensiunii eroice – ridicării la rang monarhic graţie faptelor eroice – trebuia să i se adauge, în vechile tradiţii, şi descendenţa divină, *i.e.* descinderea şi obârşia divină; pe de o parte erai rege din motive eroice, iar pe de altă parte, prin „graţie divină"; de jos în sus erai vrednic prin luptă şi triumf, de sus în jus, prin legitimare cosmică.

În ceea ce priveşte autoexpunerea publică, nu se poate spune despre monarhiile timpurii că au fost discrete. Oriunde se instituia o domnie nobiliară, o monarhie sau un

10 „Nu am nimic şi sunt dator vîndut,/ Iar restul îl dau săracilor" (în franceză în original) (n.t.).

stat, în familiile domnitoare se punea concomitent în mişcare un exerciţiu intens de aroganţă. Numai în acest fel conştiinţa faptului de a fi la vârf putea prinde rădăcini adânci în sufletele noilor puternici ai zilei.

În consecinţă, grandomania a devenit un stil politico-psihic. Prin el se înfăptuia saltul de la putere la seniorialitate, de la pura superioritate prin forţă la gloria suveranităţii. Cei mai vechi regi, faraonii, despoţii, cezarii şi principii, şi-au asigurat conştiinţa de sine printr-o simbolistică harismatică. În cadrul monarhiilor acţionează o megalomanie cu sens funcţional – le grandomania ca factor structural al seniorialităţii. Prin faimă, principii de odinioară urmăreau să-şi impună domnia simbolică; şi numai datorită acestui cult – culme a mass-media – ştim până şi astăzi despre existenţa unor imperii şi numele suveranilor lor. Nici astăzi strălucirea anticei aroganţe suverane nu pare să se fi stins. Faima lui Alexandru cel Mare nu s-a răspândit numai până în India, ci, prin intermediul tradiţiei, a ajuns până în ziua de azi. În jurul unor puteri şi al unor domnitori se formează o aură, răspândind energie de-a lungul mileniilor.

Rudolf Schlichter, *Blinde Macht* (*oarbă*), 1937.

Odată cu apariţia unor asemenea poziţii politico-simbolice, şi decorul este pregătit pentru intrarea în scenă

a procesului cinismului puterii – bineînţeles, şi aici de jos în sus, prin provocarea puterii dominante, plină de strălucire, de pe impertinenta poziţie a sclavului. Subiectele primului kynism politic sunt cele aruncate în sclavie sau cele ale unor popoare ameninţate, care, deşi oprimate, nu le-a fost distrusă întru totul conştiinţa de sine. Pentru ele este firesc să-şi amintească, atunci când contemplă fără invidie pozele arogante ale puterii dominante, devastările şi crimele adunate în contul victorioşilor, săvârşite înainte de umflarea lor în pene. În privirea sclavului, reducerea legitimităţii regale la pură violenţă şi a măreţiei la brutalitate s-a petrecut de mult.

Inventatorul kynismului politic originar este *poporul evreu*. Acesta a oferit civilizaţiei „noastre" cele mai autentice modele de rezistenţă împotriva puterilor dominante. El s-a dovedit, pe de o parte, „impertinent", încăpăţânat, luptător şi rezistent la suferinţă, iar pe de altă parte, un Buhoglindă sau un Švejk al popoarelor. Şi astăzi răsună în umorul evreiesc ceva din scrâşnetul kynic al conştiinţei oprimat-suverane – o erupţie reflexivă pornită dintr-o cunoaştere melancolică, evidenţiind atitudinea vicleană, nesupusă şi inteligentă în faţa puterii şi a imposturii ei. Atunci când piticul israelit îl învinge pe Goliatul modern, în ochii învingătorului străluceşte ironia a trei mii de ani: Ce nedreptate, David! (Kishon) Ca prim popor, el a fost şi primul care a gustat din fructul cunoaşterii politice – şi se pare că a fost un blestem. Căci, cu secretul autoconservării în minte, rişti mereu să fii condamnat, ca Ahasvérus, să nu poţi nici să trăieşti, nici să mori. În cea mai mare parte a existenţei lor, evreii au fost obligaţi să ducă o viaţă care a însemnat supravieţuire în defensivă.

Kynismul politic al evreilor este dus mai departe de o cunoaştere deopotrivă ironică şi melancolică, de ideea că totul se petrece – atât tiraniile, cât şi tiranii – şi că singurul lucru care rămâne este legământul poporului ales cu Dumnezeul său. De aceea se poate spune despre evrei că, dintr-un anumit punct de vedere, au fost inventatorii

„identităţii politice”; ea reprezintă o credinţă – în esenţă de neînvins şi incoruptibilă – care stă la baza luatei pentru apărarea fiinţei sale, prin renunţare şi suferinţă kynică. În primul rând, poporul evreu a descoperit puterea slăbiciunii, a răbdării şi a suferinţei, de care avea să depindă, într-un mileniu al confruntărilor militare – el aflându-se întotdeauna pe poziţia mai slabă, supravieţuirea sa. Odată cu anul 134 d. Hr., deci cu perioada diasporei, marea ruptură din istoria evreilor conduce la o schimbare în idealurile acestui popor mic şi precaut. Prima jumătate a istoriei evreilor stă sub semnul lui *David*, care l-a îngenuncheat pe Goliat şi a intrat în istorie ca primul reprezentant al unui regat „realist”, fără glorificări exagerate. În momentele de ameninţare, poporul îşi putea îndrepta privirea spre această figură de erou şi de poznaş în acelaşi timp. De aici, o imagine alternativă a eroului – eroismul umanizat al celui slab, care se afirmă în rezistenţa împotriva unei superputeri. De la evrei, lumea a moştenit *ideea de rezistenţă* – care la ei funcţiona ca tradiţie mesianică, o privire plină de speranţă, aşteptând promisul rege-salvator din casa lui David, care că smulgă poporul năpăstuit din rătăcire şi să-l conducă din nou către sine, în patria sa, spre demnitate şi libertate. Din descrierea lui Josephus Flavius (*Războiul evreilor*)[11] reise că Iisus nu era mai presus decât oricare dintre numeroşii răzvrătiţi mesianici şi *guérilleros* religioşi care opuneau rezistenţă domniei romane. De la cucerirea romană a Palestinei până la definitiva înăbuşire a răscoalei lui Bar-Kochba din 134, mesianismul trebuie să fi reprezentat o adevărată epidemie pe pământul evreiesc. Rebelul harismatic Simon Bar-Kochba (Bar-Kochba: „fiul stelelor”) a pretins şi el că este urmaş al lui David.

Odată cu Iisus şi cu edificarea religiei creştine, tradiţia lui David s-a perpetuat într-o nouă dimensiune. În vreme ce poporul evreu a fost bătut şi risipit, intrând astfel

11 Vezi şi Marvin Harris, Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture, New York, 1974, 1978 (ed. a 2-a), pp. 133 sqq. („Messiahs, The Secret of the Prince of Peace”).

în cea de-a doua jumătate, amară, a istoriei sale – unde mai curând Ahasvérus decât David îi putea sta drept ideal, creştinismul avea să continue, pe un alt plan, opoziţia împotriva Imperiului Roman. Mai întâi de toate, creştinismul a însemnat o şcoală a rezistenţei, a curajului şi a credinţei întrupate; dacă, în acele timpuri, el ar fi fost ceea ce este acum în Europa, nu ar fi supravieţuit mai mult de cincizeci de ani. În perioada imperială romană, creştinii reprezentau un fel de nucleu de rezistenţă internă. A fi creştin însemna la acea vreme a nu îngenunchea în faţa nici unei puteri lumeşti, cu atât mai puţin în faţa aroganţilor, violenţilor şi amoralilor împăraţi-zei romani, ale căror manevre politico-religioase stârneau indignarea. Primilor creştini le va fi fost de folos faptul că au moştenit de la evrei un kynism istorizant, care s-a priceput să le spună de la obraz tuturor purtătorilor de putere şi de glorie: oameni de teapa voastră, ducându-se la fund, deja ne-a fost dat să vedem o duzină; la oasele despoţilor de mai ieri rod de zor hienele şi timpul atotputernic, care nu ascultă decât de Dumnezeul *nostru*; tot asta vă este sortit şi vouă. În consecinţă, viziunea evreiască asupra istoriei conţine o semnificativă încărcătură explozivă: ea descoperă deşertăciunea superiorităţii celuilalt. Conştiinţa kynic-cinică, originar „teoretică” (şi cinică, fiind în legătură cu un principiu mai puternic, adică al adevărului istoric şi al lui „Dumnezeu”), este cea istorică: până la urmă, toate imperiile pline de grandoare au dispărut în colbul şi cenuşa vremii. Conştiinţei evreieşti i-a fost dat să afirme o cunoaştere a istoriei, esenţializată în povestea prăbuşirii celorlalţi şi a miraculoasei sale supravieţuiri. De la evrei, primii creştini vor învăţa ştiinţa de a şti ce se petrece în inima asupritorilor, adică despre hybrisul violenţei pure. În Psalmul 9, conştiinţa evreiască se pune în pielea puterii răului şi îi ascultă discursul trufaş:

„Când se mândreşte necredinciosul, se aprinde săracul; se prind în sfaturile pe care le gândesc. Că se laudă păcătosul cu poftele sufletului lui… Că a zis întru inima sa: Nu mă voi clinti din neam în neam, rău nu-mi va

fi” (*Ps*. 9.22 – 23,26).

Kynicul evreu urmăreşte fanteziile invulnerabilităţii despoţilor militari până la ultima consecinţă – şi abia atunci îşi rosteşte negaţia. El nu se va număra printre glorificatorii stăpânului; de atunci despoţii trebuie să trăiască cu această neîmplinire; mereu va exista un grup care să nu participe la divinizarea celor puternici. Cam aşa funcţionează dinamica psihopolitică a „chestiunii evreieşti”. Conştiinţa kynic-evreiască resimte pe propria-i piele bătucită violenţa ce stă la baza gloriei şi a seniorialităţii. Spatele care a numărat aceste lovituri se va pleca, probabil, pentru că este mai înţelept aşa – dar o va face cu o ironie care-l va scoate pe celălalt din minţi.

Opoziţia dintre puterea dominantă şi cei pe care ea îi oprimă reliefează două poziţii: pe de o parte puterea „seniorială”, cu faţadele ei somptuoase, iar pe de altă parte, cunoaşterea nemijlocită de pe poziţia de sclav a esenţei puterii şi a statutului de faţadă al oricărei somptuozităţi. Între acestea două se formează o cale de mijloc, creată de eforturile politice şi juridice ale puterii, prin care ea îşi revendică legitimitatea. Pe acest teren intermediar – juridic şi de stat, conştiinţa stăpânului şi cea a sclavului se pot întâlni. Pe măsură ce puterea dominantă se legitimează printr-un exerciţiu *bun*, ea îşi depăşeşte caracterul iniţial violent, putându-se ridica la nivelul unei parţiale nevinovăţii – anume să exersezi, într-o lume a necesităţilor, o artă a posibilului. Acolo unde puterea se legitimează în mod real, ea se dedică unui interes înalt şi general, se pune în slujba vieţii şi a esenţei sale. De aceea pacea, dreptatea şi protejarea celor slabi sunt cuvintele sacre ale politicii. Când o putere dominantă poate spune *pe drept cuvânt* despre sine că a adus pace, dreptate şi protecţie pentru cea mai firavă formă de viaţă şi că acestea constituie valorile prime după care se ghidează, abia atunci ea începe să-şi depăşească miezul violent şi să-şi câştige o legitimitate superioară. Totuşi, aici trebuie să dăm o mai mare atenţie ca de obicei potrivirii cuvintelor cu realitatea. De regulă, limbajul puterii schimbă cuvintele

între ele: numeşte înarmarea pace; spune că face ordine atunci când reprimă manifestările de nemulţumire[12]; se făleşte cu protecţia sa socială atunci când întreprinde câteva nebuloase acte de binefacere; rosteşte cuvântul „dreptate” atunci când aplică legile. Dreptatea dubioasă a puterii se reflectă foarte bine în replica sarcastică a lui Anatole France: Legea, în egalitatea sa suverană, interzice atât cerşetorilor, cât şi milionarilor să doarmă sub poduri.

Păcatul originar al politicii, începutul sângeros, violent şi oprimator al dominaţiei, se lasă depăşit numai printr-o legitimare de tipul celei de mai sus, purificată printr-un larg asentiment. Dacă se pune acest lucru între paranteze, miezul violent al puterii dominante iese din nou la iveală. În forme legalizate, el se face remarcat atunci când puterea îşi exercită acţiunile punitive, impuse de primejduirea propriei sale poziţii. Pedepsirea constituie astfel călcâiul lui Abile al legalităţii forţei[13]

Cine urmăreşte puterile dominante pedepsind află câte ceva atât despre fiinţa lor, cât şi despre fiinţa sa, atât despre miezul lor violent, cât şi despre poziţia sa faţă de el.

La fel cum laşului îi este scris să se ascundă în masa celor precauţi, şi conştiinţei subversive de sclav îi este caracteristică menţinerea în viaţă prin învăţarea limbii sclavului (a recunoaşterii, a aparenţei legale şi a glorificării) atât de bine, încât cu greu vor putea fi percepute tonurile ironice. Potrivit tradiţiei, romanul Petronius pare să fi fost un geniu al ironiei servile. În confruntarea sa cu aroganţa unui Nero, el şi-a însuşit până

---

12 Vezi Julien Benda, La trahison des clercs, Paris, 1975, p. 44: „Tout le monde sent le tragique de cette information : «L’ordre est rétabli»” („Toată lumea simte caracterul tragic al acestei informaţii : «Ordinea a fost restabilită»” - n.t.). Menţinerea ordinii este sinonimă cu: atacuri călare, deschiderea focului asupra unor oameni lipsiţi de apărare, femei şi copii ucişi.

13 Nu întâmplător Michel Foucault, iniţiatorul celor mai pătrunzătoare analize ale puterii, a aşezat violenţa şi „micropolitica” vremurilor noastre pe aceeaşi treaptă cu fenomenele violenţei disciplinare, pedepsirii, execuţiei, supravegherii şi încarcerării.

la perfecţiune meşteşugul de a linguşi în mod distructiv. El s-a priceput să-i servească împăratului veninoasa sa veneraţie ambalată în complimente atât de aromate, încât acesta nu le-a putut rezista. Bineînţeles că patricianului conştient de sine nu i-a rămas. În epoca imperială, altă cale decât aceea a sinuciderii. Această *savoir mourir*, calculându-şi cu sânge rece moartea ca preţ ultim acordat libertăţii, face legătura între aristocraţia romană deposedată de putere şi creştinism, care, de-a lungul secolelor, a devenit una dintre cele mai serioase provocări adresate cezarilor. Odată cu ea apare o conştiinţă a suveranităţii existenţiale, care avea să relativizeze, mai mult decât etica stoică, problema poziţiei în societate, cine stă sus, cine la mijloc şi cine jos. În faţa acestui ideal, sclavii puteau deveni mai curajoşi decât stăpânii. Impulsul de întrupare a credinţei a fost atât de puternic în perioada creştinismului timpuriu, încât el avea să atragă de partea sa marele angrenaj al puterii aparţinând lumii vechi. Rădăcinile sale se aflau în conştiinţa libertăţii, care se naşte odată cu încetarea supunerii naive în faţa puterii. A nu mai avea niciodată respect pentru o putere exterioară şi pur lumească devine miezul kynic al poziţiei creştine în faţa dominatorilor de orice fel. Friedrich Schlegel avea să fie unul dintre primii gânditori moderni care au sesizat cu limpezime calitatea kynic-cinică a creştinismului radical întrupat. În *Athenaeumsfragmenten* din 1987, el nota: „Dacă esenţa cinismului constă în a dispreţui fără excepţie orice… izbândă politică… atunci creştinismul nu poate fi altceva decât cinism universal”[14].

14 Cuvintele lui Schlegel conţin nu numai primele semne ale unei teorii a cinismului politic, dar şi a unui cinism economic, religios şi epistemologic (vezi infra, „Cinismele cardinale” şi „Cinismele secundare”). Iată întregul fragment : „Dacă esenţa cinismului constă în a favoriza natura în faţa artei, virtutea în faţa frumuseţii şi ştiinţei, a privi fără griji, în spiritul stoicilor, numai spre ceea ce reprezintă sufletul, dispreţuind fără excepţie orice valoare economică sau izbândă politică, şi a apăra cu vitejie drepturile voinţei proprii, atunci creştinismul nu poate fi altceva decît cinism universal” (Athenaeum. Eine Zeitschrift von A.W. und Friedrich Schlegel, vol. I, Curt

Adevărul acestei teze se relevă în felul în care Roma strălucitoare a reacţionat şi a reflectat la provocarea kynic-creştină. În scurt timp, statului roman nu i-a rămas altceva de făcut decât să reprime cu brutalitate această lumină conştientă, iritantă, aşa cum o dovedesc valurile de persecuţie creştină care se întind pe o perioadă de mai multe secole. Dar pentru că toate acestea au rămas fără rezultat şi puterea noii credinţe a crescut parcă şi mai mult odată cu reprimarea, se ajunge, după confruntări de mai bine de trei secole, la o schimbare de atitudine: puterea imperială îngenunchează în faţa kynismului creştin, pentru a-l putea controla. Aceasta este semnificaţia gestului lui Constantin cel Mare. Iar odată cu el începe creştinarea puterii – şi, din punct de vedere structural, transformarea impulsului kynic într-un impuls cinic. Odată cu Constantin, istoria statelor Europei devine istoria cinismului de stat creştinat, care, după această schimbare epocală, nu a încetat să domine şi să tortureze, ca ideologie seniorială schizoidă, gândirea politică. De fapt, ea nu constituie (încă!) o temă care, pentru a fi dezvoltată, necesită apelul la o psihologie a inconştientului. Sciziunile pe care le discutăm aici se produc undeva la suprafaţa conştiinţei. Faptul că puterea nu poate deveni umilă nu constituie o imagine de coşmar a stăpânitorului, ci un calcul făcut la lumina zilei. Nu există conflict inconştient între idealurile credinţei şi morala puterii, ci, dintru început, doar o credinţă limitată. Astfel, impulsului kynic al anti-puterii i se va opune impulsul cinic al puterii dominante. Acesta *porneşte de la început* ca dublă gândire.

Un prim punct culminant al dublei gândiri creştine este atins în filosofia augustiniană a istoriei, care, realist deznădăjduită la vederea Imperiului Roman creştinat – un moloh în putrefacţie, nu găseşte altă soluţie decât aceea de a-şi ridica la rang de program sciziunea din interiorul realităţii (şi, implicit, din interiorul moralităţii). Astfel ia naştere învăţătura fatal realistă despre cele două imperii

---

Grützmacher [ed.], Hamburg, 1969, p. 102).

*(de duabus civitatibus*): cel dumnezeiesc (*civitas* (!) *dei*) şi cel pământesc (*civitas terrena*), ambele întrupându-se în existenţa Bisericii Catolice şi a Imperiului Roman. Organizarea bisericească terestră coboară pe pământ sub forma unei anexe a sferelor cereşti. Astfel are loc instaurarea unor dualisme, din determinarea cărora istoria statelor europene, ca şi gândirea de stat, nu a reuşit în prea mare măsură o evadare definitivă. Chiar şi în secolul XX, statul şi Biserica întreţin acelaşi tip de relaţie conflictuală – complici şi adversari totodată. Acest clinei milenar între stat şi Biserică epuizează toate artificiile, toate loviturile pe care doi luptători şi le pot aplica, faţă în faţă, în ring: poziţii, prize, procedee, îmbrăţişări, sugrumări. Statul creştin nu se poate organiza nici măcar la suprafaţă ca o entitate unitară (abstracţie făcând creştinismul bizantin). Judecând după structura sa interioară şi exterioară, el pare condamnat încă din naştere la duplicitate şi la scindarea adevărului. Ca atare, se va ajunge şi la o dublă justiţie (dreptul canonic şi dreptul civil), la o dublă cultură (spirituală – laică), ba chiar la o dublă politică (bisericească şi de stat). În această dedublare îşi are originea ceva din secretul ritmului istoric vest-european, producător atât al celei mai sângeroase, mai sfâşiate, mai războinice, dar şi al celei mai creative şi „mai rapide” istorii din câte au existat într-un interval de timp atât de scurt şi pe o arie de desfăşurare atât de îngustă. Combativa logică kynic-cinică aparţine acelor forţe sau „legi” care conduc procesul istoriei statele, de clasă şi culturale spre o strălucire fără precedent. Aproape de la început, aici totul este „dublu” – un potenţial violent de antiteze executabile, de forţe reflexive materializate şi moduri de convingere armate.

Nu vom ceda tentaţiei de a scrie aici o istorie. Câteva idei alese cum trebuie vor ilustra suficient de bine principalele conflicte şi modul lor de dezvoltare. După cum se ştie, episcopia Romei, cu dependenţii săi provinciali, a reprezentat unica structură parastatală care a supravieţuit căderii Imperiului Roman de Apus. În jurul anului 500 d.

Hr., creştinismul avea să supună noile grupuri de putere nord-europene prin reuşita lui Remigius din Reims de a-l boteza pe Chlodwig (Clovis), căpetenia Merovingienilor franci, fapt pentru care Biserica franceză se proclamă şi astăzi cu mândrie *la fille aînée de l'église*. Faptul că acest Chlodwig s-a dovedit a fi şi unul dintre personajele cele mai bestiale, mai setoase de sânge şi mai şirete ale istoriei europene timpurii – creat din acelaşi aluat ca şi Genghis-Han sau Timur Lenk, beneficiind doar de mijloace mai reduse, ei bine, acest lucru poate fi înţeles ca un fel de prevestire a ceea ce avea să urmeze în materie de violenţă a regilor creştinaţi. Conştiinţa acestui contrast între crez şi faptă va deveni problema fundamentală a seniorilor creştini. În consecinţă şi în ultimă instanţă, învăţătura creştină avea să experimenteze şi ea această sciziune, şi anume în una a Jumătăţii" şi una a „întregului", una a creştinilor scindaţi şi una a celor nescindaţi. Desigur, sciziunea apăruse deja în perioada persecuţiilor, în interiorul comunităţilor creştine, o elită religioasă – sfinţi, martiri, preoţi – separându-se de grupul creştinilor „obişnuiţi".

Această dezvoltare schizoidă a creştinismului se poate explica cu ajutorul a trei mari mutaţii: prima, transformarea religiei din una a comunităţii în una a reprezentării grandioase metafizice a puterii dominante, punând astfel bazele participării sale la edificarea unei politici religioase; a doua, prin instaurarea unei domnii spirituale sub forma papalităţii, episcopalităţii şi abaţiei; a treia, prin creştinarea violentă şi superficială a maselor. Tot într-o triplă mişcare poate fi surprinsă şi dezvoltarea esenţei kynice a creştinismului, care rămâne încă sub semnul ideii creştine, şi *numai* a ei, şi încearcă să supravieţuiască în ciuda scindărilor survenite: în primul rând, în cadrul marilor ordine călugăreşti occidentale, care realizaseră, odată cu Benedict din Nursia, sinteza dintre rugăciune şi muncă, iar mai apoi şi în cadrul curentelor contemplative şi ascetice din perioada de vârf a Evului Mediu; în al doilea rând, în mişcările eretice care au

revendicat mereu punerea în practică a poruncii privitoare la dragostea creştină şi ai căror adepţi au sfârşit ca martiri ai persecuţiei „creştine” împotriva creştinilor; în al treilea rând, în încercările unor monarhi creştini de a crea o punte în spirit umanist între „misiunea” lumească şi învăţătura creştină – lăsându-se nedecis cât de departe se va putea merge. Carol cel Mare îşi va conduce deja politica religioasă franco-imperialistă dovedind un creştinism brutal-cinic, fapt pentru care poate fi numit pe bună dreptate părintele Occidentului. Regii ottonieni[15] şi apoi cei din casa salică au dezvoltat, cu ajutorul feţelor bisericeşti, afacerea stăpânirii politice în aşa măsură, încât, sub ei, episcopii au ajuns vârfurile de lance ale politicii imperiale (vezi programele imperiale ale Evului Mediu dezvoltat, ideile creştin-germane de imperiu şi de împărat şi lupta pentru putere dintre monarhie şi papalitate).

Numai în acest context cele şapte mari *cruciade* europene pot fi înţelese până în ultimele consecinţe. Ceea ce s-a petrecut între 1096 şi 1270 sub numele de *croisade* constituie o tentativă a seniorilor feudali creştinaţi de a-şi compensa prin fapte insuportabilul lor cinism de stăpânitori. După secole de creştinare, poruncile religioase creaseră o scală a desăvârşirii interioare ce devenea tot mai sensibilă la contradicţia dintre iubirea creştină şi etica războinică feudală. Insuportabilitatea acestei contradicţii – care era acum una interiorizată – explică violenţa cu care, pe parcursul mai multor secole, s-au putut revărsa energiile europene în ideea de cruciadă. Cruciadele –

15 Dinastia Ottoniană a fost o dinastie medievală de regi germani din Sfântul Imperiu Roman (919-1024), numită astfel după primul împărat pe care l-a avut partea de est a Imperiului franc. Este cunoscută și cu denumirea dinastia saxonă din cauza originii din Saxonia a familiei, cunoscută și cu denumirea Liudolfingi, după numele primului membru cunoscut din această familie, Liudolf. Dinastia ottoniană a fost în același timp prima dinastie imperială din Sfântul Imperiu Roman, ca succesoare a dinastiei dinastiei carolingiene a francilor și care este recunoscută în general ca fondatoare a imperiului medieval romano-german, oficial cunoscut ca Sfântul Imperiu Roman.

proclamate războaie sfinte – erau explozii social-psihologice de natură protofascistă. Ele canalizau energiile acumulate în sufletul individual şi colectiv, rezultate din conflictul a doua etici contrare. În războiul sfânt, ireconciliabila contradicţie dintre o religie a iubirii şi o etică a eroului se transformă într-un apel mobilizator: este voia lui Dumnezeu. Această ficţiune devine receptaculul celor mai violente tensiuni – spre uimirea posterităţii, care n-a putut descoperi raţiuni militare, economice sau religioase în suferinţele şi faptele de vitejie ale cruciadelor. Ideea de cruciadă constituie (pe lângă vânătoarea de vrăjitoare, antisemitismul şi fascismul) unul dintre cele mai pilduitoare exemple despre felul în care o idee dementă, colectivă şi oficial proclamată acaparează nebunia individuală a celor munciţi de conflictul dintre religia iubirii şi militarism. Începând cu anul 1096, războiul sfânt funcţionează în civilizaţia occidentală ca o supapă de detensionare; sub presiunea propriilor contradicţii şi nebunii interne, omul îşi descoperă inamici exteriori, diabolici, şi poartă împotriva lor războaie dintre cele mai sfinte. Psihograma civilizaţiei creştine dezvăluie această îndrăzneală (protofascistă); în vremurile de criză, când imposibilitatea suportării programărilor etice contradictorii devine tot mai acută, atenţia se îndreptă din ce în ce mai mult spre preconizatul moment al răbufnirii înspre exterior. Faptul că persecuţia evreilor a început în Ţara Rinului, odată cu cruciadele, evidenţiază legăturile dintre diversele fenomene de tip cultural-patologic. Evreii, ereticii, vrăjitoarele, antihriştii, roşii – cu toţii sunt de fapt victimele unui front iniţial lăuntric, aşa cum se instalează el în epocile de oprimare ultraschizoide şi în care „iraţionalitatea întregii societăţi” caută o cale de ieşire din eticile contrare.

În afară de canalizarea cinismului seniorial creştin spre campaniile cruciate, Evul Mediu a produs o a doua cale de detensionare: crearea unui univers curtenesc semisecularizat, în care te puteai deda, cu liberă conştiinţă, ethosului militar şi aristocraţie. Epica

arthuriană timpurie s-a alimentat din elanul acestei descoperiri; romanele cavalereşti, precum şi *chansons de geste*, acordau destul de limpede întâietate ethosului eroic în faţa celui creştin. Pasul următor a fost eliberarea cavalerismului din „lanţurile” poruncii iubirii creştine şi a pacifismului său, prin dedicarea sa sentimentului lumesc şi de sine stătător al onoarei în luptă, fastului curţii şi unei erotici rafinate, indiferentă la obiecţiile clericilor, culturii turnirelor, petrecerilor, vânătorii, festinelor. Până în secolul al XIX-lea, hedonismul aristocraţie s-a dovedit extrem de funcţional în rolul său de scut al bucuriei lumeşti în faţa aurei masochiste a mănăstirilor creştine. De acum, bărbatul adevărat era cel care punea cât mai mulţi adversari la pământ şi care o cucerea pe cea mai frumoasă dintre femeile de la curte. Până şi Nietzsche i-a avut în vedere, la scrierea encomionului său antihristic (adresat „bestiei blonde” şi puterilor naturii), pe aceşti aristocraţi laicizaţi ai luptei şi, mai târziu, pe condotieri – tipul uman care atacă, ia ceea ce-şi doreşte şi poate fi lipsit de scrupule la modul „seniorial”. Neo-eroica de curte a condus însă doar la o emancipare de suprafaţă în raport cu etica creştină. La un nivel mai profund, cavalerii regelui Arthur au rămas cavaleri creştini – cazul lui Parsifal este cel mai elocvent. Odată cu mitul cavalerului pornit în căutarea Graalului, creştinarea forţelor armate este transportată undeva în sfera metaforei şi alegoriei, într-o mistică a cavalerului, transpunând lupta într-o dimensiune spirituală. În epoca târzie a Burgunzilor, civilizaţia cavalerească devenea sinonimă unei literaturi trăite.

În ambiguitatea simbolică a ideologiilor imperiale, cavalereşti şi de stat creştinate ale Evului Mediu târziu – ambiguitate care învăluia interminabilele războaie între feudele, oraşele, Bisericile şi statele Europei, efectul învăţăturii lui Machiavelli pare să fi fost acela al unei furtuni purificatoare. *Principele* a fost considerat încă de mult timp, cu precădere însă în perioada burgheză, drept marele program al tehnicii de guvernare cinice. El a fost pus la zid pentru că încălca legământul scrupulelor în

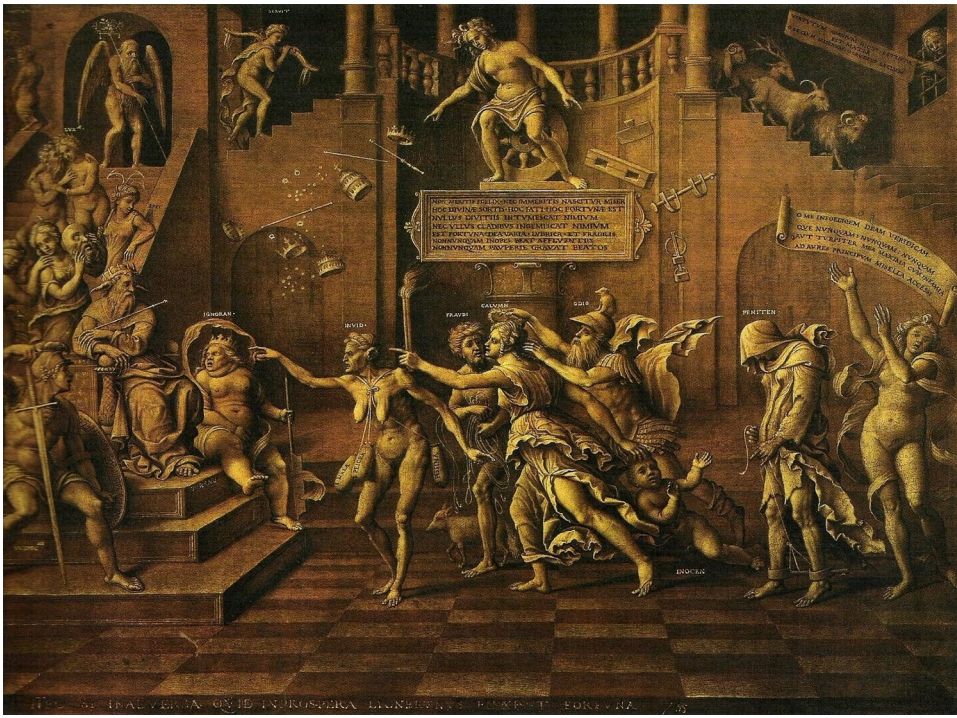
politică. Ceea ce religia condamna în mod principial era considerat aici drept unealtă principală a guvernării: crima. Bineînţeles că de-a lungul istoriei, mulţi s-au folosit de acest mijloc. Dar nu în asta consta noutatea învăţăturii lui Machiavelli, ci în faptul că cineva îndrăznea să o spună public, trădând un nou nivel al moralei – pe care nu se poate să nu-l discutăm, sub numele de cinism. Conştiinţa seniorială se pregăteşte pentru o nouă campanie, verificându-şi acum efectivele. Nu se mai putea omite sub nicio formă faptul că a existat cineva care a spus răspicat, mândru, dezinhibat, limpede etc. lucrurilor pe nume. Iar a spune clar lucrurilor pe nume constituie şi astăzi ceva mult mai scandalos decât realităţile aşa cum sunt ele.

„Amoralismul" politic machiavelic se clădeşte pe îndelungata tradiţie războinică şi pe haosul politic feudal al secolelor al XIII-lea, al XIV-lea şi al XV-lea. Ca istoric, Machiavelli observă că s-au consumat până şi ultimele forme de legitimare a statului creştin, de vreme ce niciunul dintre seniorii vremii nu s-a mai dovedit în stare să ducă la îndeplinire – în harababura mereu crescândă, cauzată de o putere fărâmiţată şi aflată într-un permanent conflict intern – nici măcar treburile cele mai elementare ale statului: asigurarea păcii, dreptăţii, protecţia cetăţenilor etc. Astfel ia naştere ideea unei puteri centrale, care să pună capăt segregării puterii şi să facă din nou posibilă viaţa de stat şi cea burgheză. Conducătorul ideal al unei asemenea puteri centrale imaginare şi inexistente încă ar trebui în primul rând să înveţe – indiferent la constrângerile şi înlănţuirile moralei creştine – să exercite puterea în mod radical în beneficiul legii, păcii şi al protecţiei cetăţeanului într-un stat omogen. Din punct de vedere politic, Machiavelli (cu al său cinism) se dovedeşte a fi mult mai limpede decât administraţia latifundiară, imperială sau orăşenească a Evului Mediu târziu, care practica o brutalitate ascunsă în spatele moralei creştine. Teoria florentinului despre stăpânire cere omului de stat să ţină hăţurile puterii – înţelegându-se automat prin aceasta dispunerea de *orice* mijloc. O asemenea tehnologie

cinică a puterii poate fi valabilă numai în situaţiile în care acest supravieţuitor politic numit stat suferise serioase înfrângeri, iar puterea centrală – dacă mai exista – luase rolul câinelui bătut pe care îşi exersează sadismul o haită de mici puteri brutale, rapace şi haotice, în astfel de situaţii, cinismul lui Machiavelli poate spune adevărul; pentru o clipă în istoria lumii, un spirit atât de suveran, atât de îndrăzneţ şi de amoral pune punctul pe „i”, vorbind în numele interesului de viaţă comun. Totuşi, din punct de vedere reflexiv, această conştiinţă a puterii este deja semnificativ îmbibată cu cinism şi, de asemenea, riscant de dezinhibată pentru ca vocea ei să nu fie înţeleasă atât sus, cât şi jos, atât de cei aflaţi la putere, cât şi de cei asupra cărora se exercită. Rămâne însă gustul amar lăsat de descrierea unei suveranităţi care-şi face sieşi, precum şi unui popor, un „bine” prin faptul că, dincolo de bine şi de rău, împotriva fiecărui individ în parte, îşi permite cele mai infame crime.

Se poate crede că arta guvernării, dovedită de statele şi unităţile teritoriale absolutiste din Europa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, a urmat şi împlinit *cum grano salis* ideile lui Machiavelli. În realitate însă, statul absolutist s-a dovedit a fi unul care s-a ridicat deasupra micilor puteri aflate în conflict, a suveranilor regionali şi, mai ales, deasupra partidelor religioase, aflate într-o coexistenţă sângeroasă. („Politicieni” se vor numi în primul rând cei care au încercat să acţioneze din punct de vedere tactic cu precauţie, rămânând relativ neutri faţă de poziţiile religioase aflate în conflict.) Dar la scurt timp după instalarea lor ca puteri dominante relativ stabile, statele absolutiste se înconjoară de un nimb al tămâierii de sine. Intenţia lor este aceeaşi: mascarea miezului lor violent printr-o grandioasă retorică a legalităţii şi a binecuvântării dumnezeieşti. Dar, oricât de convingătoare ar fi această prevalare de graţia dumnezeiască, unii dintre supuşii săi mai critici n-ar putea uita că, de fapt, este vorba mai degrabă de o binecuvântare a crimei şi asasinatului, precum şi una a oprimării. Niciuna dintre formele de stat

moderne nu a reuşit să-şi ascundă atât de bine nucleul de forţă, ca într-o utopie a legalităţii. Prima mare formă modernă de rezistenţă împotriva statului (absolutist) a venit, firește, din partea nobilimii, care şi-a manifestat clar teama de centralizare – cu alte cuvinte, un grup de oameni care, din prea multă aroganţă, a sesizat aroganţa unei puteri centrale. Acest lucru aproape că poate fi trecut în contul lui Machiavelli ca un succes „popular”, care avea să trădeze şi centralizările de mai târziu. Amoralismul cinic al puterilor hegemoniale este o temă ce nu mai poate fi înlăturată cu una cu două. Statele trăiesc de atunci în acest provizorat cinic, parţial legitim, parţial uzurpator. Un oarecare excedent de violenţă, oprimare şi uzurpare se constată chiar şi la fiinţa acelor instituţii de stat care se străduiesc să-şi câştige legitimitatea şi legalitatea. În spatele fiecărei acţiuni pacifiste a statului se întrevede finalitatea militară (modernii spun ca şi anticii: *Si vis pacem para bellum* – dacă vrei pace, pregăteşte-te de război). Chiar şi cel mai bun sistem legislativ este marcat de anumite realităţi „dure”, cum ar fi privilegiile de clasă, abuzurile de putere, discreţionarismul şi nedreptăţile de orice fel; din spatele ficţiunilor juridice ale schimbului liber de bunuri, ale contractului de muncă liber acceptat, ale fixării libere a preţurilor ies la iveală nedreptăţile legate de putere şi oprimare; în spatele celor mai sublime şi mai libere forme de comunicare estetică se aud încă vocile suferinţei sociale şi ale cruzimii culturale. (În acest sens, afirmaţia lui Walter Benjamin – cum că nu există o dovadă a culturii care să nu fie şi o dovadă a barbariei – este plină de sens.)



Lorenzo Leonbuono, *Allegoria della Fortuna*. Această politologie alegorică o arată pe Tyrannis (Puterea) înconjurată de Pizmă, Prostie, Suspiciune, Ingratitudine şi Prefăcătorie.

Începând cu secolul al XVIII-lea, atmosfera politică a Europei Centrale este încărcată de anumite „secrete deschise”. În parte *discret*, adică în cadru privat sau secret, în parte sub forma unei agresiuni publicistice deschise, secretele puterii devin obiect de discuţie. Din nou, puterea trebuie să dea socoteală moralei. Originea absolutismului şi a „raţiunii de stat” – în baza căreia principele are puterea să pună capăt şi micului război, şi masacrului religios – a căzut acum de mult în uitare. Având deplina conştiinţă că, de va avea puterea, o va folosi fără niciun fel de oprelişti morale, critica moral-politică a secolului al XVIII-lea s-a opus cu înverşunare „despotismului” absolutist. O nouă clasă socială,

burghezia, candidează acum, sub numele de „popor”, la preluarea puterii („oamenii obişnuiţi”, „starea a treia” etc.). Revoluţia franceză – în faza sa regicidă – aşază în punctul suprem al structurii sale sociale domnia „poporului”. Dar ceea ce a făcut revoluţia ca „popor” se va fixa în era următoare în clasa aristocraţiei burgheze, ca aristocraţie financiară, educată şi antreprenoria., prin căsătorii cu aristocraţia de sânge. Nu avea să dureze mult până când noul val de stăpâni, purtând numele de „popor” şi legitimat prin principiul suveranităţii poporului, a resimţit pe propria-i piele paradoxurile stăpânirii. Căci cine se revendică de la popor invită poporul să se intereseze cât mai mult de afacerile puterii, care se conduc atât în numele său, cât şi pe spinarea sa.

Contradicţiile interne ale statului creştin se reiau acum, pe o treaptă istorică mai înaltă, în existenţa statului burghez, care se revendică de la suveranitatea poporului şi impune ca orice autoritate publică să depindă (sau să pară că depinde) de alegerile generale. Dar în aceeaşi mică măsură în care „statul” creştin al Evului Mediu a întrupat etica creştină a iubirii, a reconcilierii şi a liberei înfrăţiri, statul modern „burghez” s-a dovedit în stare să fie reprezentativ pentru maximele sale („Libertate, egalitate, fraternitate, solidaritate”) sau măcar pentru nevoite vitale ale marii mase populare. Cine studiază situaţia populaţiei rurale din secolul al XIX-lea, mai mult, situaţia proletariatului industrial într-o continuă creştere, precum şi extinderea pauperităţii în epoca domniei burgheze – aici adăugându-se şi situaţia femeilor, servitorilor, minorităţilor etc. – nu poate să nu constate că revendicării de la popor i-a corespuns o concepţie incompletă despre el.

Acum, mişcările socialiste devin deopotrivă posibile şi necesare; ele pretind ca tot ceea ce se petrece în numele poporului să fie prin şi pentru popor; cine se revendică de la popor trebuie „să slujească poporul”, începând prin neimplicarea în „războaiele populare” tipice epocii în care, „în numele poporului”, domnesc reprezentanţi ai burgheziei sau ai feudal-burgheziei şi încheind prin

asigurarea dreptului acestui popor de a fi în mod just părtaş la bogăţia produsă prin munca sa.

Conflictul secular dintre mişcările socialiste şi ceea ce numim statul naţional „burghez”[16] determină două noi mutaţii şi schizofrenizări polemic-reflexive ale conştiinţei politice, mutaţii ce vor marca întregul secol XX. Ambele sunt forme târzii ale conştiinţei cinice. Prima este ceea ce numim în mod obişnuit *fascism*. Acesta nu va ezita prea mult să se recomande ca fiind o adevărată politică a violenţei, în manieră cinică, el renunţă tocmai la eforturile de legitimare prin faptul că proclamă deschis brutalitatea şi „sfântul egoism” drept o necesitate politică şi o lege istoric-biologică. Contemporanii lui Hitler l-au considerat pe acesta, printre altele, un „mare orator” pentru faptul că dădea viaţă – pe un ton de un realism fără ascunzişuri – unor lucruri cu care sufletul german nu se putuse de mult împăca şi pe care voia să le îndepărteze în spiritul reprezentărilor brutal narcisiste de sine, ca popor al ordinii – printre altele, acestea erau: parlamentarismul weimarez, infamul Tratat de la Versailles etc., dar, mai ales, „vinovaţii” şi incomozii – socialiştii, comuniştii, sindicaliştii, anarhiştii, artiştii moderni, ţiganii, homosexualii şi, mai presus de toţi ceilalţi, evreii, care au fost nevoiţi să joace rolul inamicului intim şi al manechinului tuturor reprezentărilor răului. De ce tocmai ei? Care este sensul acestei un? Uciderea în masă a reprezentat încercarea fasciştilor de a sparge oglinda pe care poporul evreu a aşezat-o în faţa lor prin simpla sa existenţă. Căci fascistul, acel nimeni gonflat cu eroism, probabil că nu s-a simţit în faţa nimănui atât de expus ca în faţa evreului, a cărui tradiţie a suferinţei îi împrumută aproape firesc o poziţie ironică în faţa oricărei puteri dominante. Figurile centrale ale fascismului german au trebuit să accepte faptul că uzurpatorul lor imperiu de o

16 La o privire mai atentă, iese la iveală caracterul problematic al acestei tipizări stângace ; pînă în 1918, spre exemplu, nu putem considera statul feudal german a fi întru totul burghez, din cauza componentei sale feudale.

mie de ani nu va putea niciodată să creadă în el însuşi câtă vreme într-un ungher al propriei conştiinţe va rămâne vie amintirea că pretenţia lor la putere nu este decât o poză – iar în cazul lor, evreii sunt cei care le reamintesc acest lucru. Antisemitismul trădează o sincopă în voinţa fascistă de putere; iar această putere nu avea să devină niciodată atât de mare încât să poată anihila negaţia kynic-evreiască. „*Obraznicul* de evreu" – această expresie a devenit parola, cuvântul-cheie, cuvântul crimei fasciste. Această tradiţie a rezistenţei, marcată de resemnare şi de voinţă de adaptare, a dat naştere unei negări a aroganţei puterii, resimţită în însuşi miezul conştiinţei fasciste atât de acut, încât i-a determinat pe acei fascişti germani ce pun preţ pe grandoare să construiască uriaşele lagăre de exterminare, pentru ca astfel să-i poată extirpa pe cei care păreau să arate cel mai vârtos cu degetul înspre propria lor impostură. Nu a trăit oare acest popor cu conştiinţa melancolică a faptului că toţi Mesia de până acum s-au dovedit a fi falşi? Cum ar fi putut crede în propria sa misiune un Mesia de limbă germană – un fost locatar al azilului de noapte austriac, care s-a lăsat proslăvit drept un Barbarossa reîntors, câtă vreme el însuşi avea să se privească, peste umăr, cu ochii „ticălosului de evreu", care „strică totul"? Nicio voinţă de putere nu poate tolera ironia voinţei de a supravieţui acestei puteri[17].

17 Am scris aceste notiţe despre cinism - fără să ştiu la acea oră că ele vor conduce cândva la o critică a raţiunii cinice - la puţin timp după vizionarea unui interviu cu Hannah Arendt, realizat de Günther Gaus cu mulţi ani în urmă şi care a fost redifuzat după cinci ani de Ia moartea ei. Acest dialog - un eveniment printre discuţiile relaxate şi filosofările în faţa publicului, precum şi unul dintre puţinele exemple pozitive de inteligenţă la televizor - atinge punctul culminant atunci când doamna Arendt relatează despre implicarea sa în procesul de la Ierusalim, împotriva lui Eichmann, asasinul a milioane de oameni. Trebuie să o fi auzit pe această femeie povestind cum, în timp ce studia miile de pagini ale declaraţiilor din rechizitoriu, izbucnea mereu în râs, deoarece tot ce a condus la moartea şi, respectiv, la supravieţuirea a mii de oameni ţine de prostia omenească. În afirmaţiile Hannei Arendt se putea constata ceva frivol - sau, mai exact, kynic - care, după prima reacţie, neîndoielnic derutantă,

Sigur că este inadmisibil să desemnezi pur şi simplu statul fascist al secolului XX ca fiind reprezentantul tipic al suveranităţii populare „burgheze” moderne. Cu toate acestea, fascismului îi este dat să dezvolte una dintre posibilităţile latente ale statului popular „burghez”. Antisocialismul său fanatic scoate limpede la iveală faptul că fascismul este un fenomen al dezinhibiţiei politice – adică o reacţie defensivă, cinic seniorială, împotriva pretenţiei socialiste de a oferi poporului ceea ce i s-a promis şi ceea ce i se cuvine. Fascismul vrea şi el „să dea totul poporului”; dar mai întâi falsifică noţiunea de popor – poporul ca monolit, ca masă omogenă, care ascultă de o voinţă unică (*Ein Volk*, *ein Reich*, *ein Führer* – „Un popor, un imperiu, un conducător”)[18]. Astfel, ideologiei liberale i se trage un picior în spate. Libertate individuală? Voinţă individuală? Conştiinţă individuală? Prostii! Cu cât vin de mai „de jos”, cu atât sunt mai agasante. Fascismul actualizează înclinaţia statului „burghez” de a impune, cu o „violenţă necesară”, „interesul comun” definit *particular*, în dauna celor individuale; dar ceea ce îl caracterizează cu adevărat este agresivitatea sa necondiţionată. Aceasta este explicaţia faptului că, la vremea ajungerii la putere a fascismului, au existat importante grupuri de interes nefasciste (din parlament şi din economie) cărora Le-a putut trece prin gând să-i sprijine pe fascişti crezând că aceştia reprezintă noua mătură cu care pot fi îndepărtate şi reaşezate la locul lor (jos) aceste deranjante interese individuale. Au existat oare oameni suficient de cinici care să creadă că l-ar putea cumpăra pe Hitler şi brutalitatea sa cinică? (Unul dintre ei – Thyssen – şi-a scris într-adevăr memoriile sub titlul: *I paid Hitler*.)[19] Statul fascist, cu

devenea mobilul expresiei suverane a adevărului. Iar atunci când, ca supliment, doamna Arendt a spus că, adeseori, exilul i s-a părut chiar interesant, căci erai tânăr, iar a-ţi improviza existenţa în necunoscut se dovedea un lucru cu un parfum aparte, ea a început chiar să râdă - iar cu acel rîs al ei „s”-a început şi munca la această carte.

18 în democraţiile populare întîlnim o măsluire a realităţii oarecum complementară.

19 **M-am hotărât să tratez cinismul banilor printre cinismele**

amestecul său înecăcios de capital şi ideologie populară, idealisme şi brutalităţi, merită un atribut filosofic unic: cinism al cinismului.

Cea de-a doua schizofrenizare a conştiinţei politice moderne s-a produs în istoria modernă a Rusiei. Se pare că există o tendinţă a dezvoltării proporţionale a militantismului şi radicalităţii mişcărilor socialiste în raport cu standardul de oprimare din ţara respectivă. Cu cât mai puternică şi-a dorit să fie mişcarea muncitorească în Europa – şi mai ales în Germania, corespunzător creşterii reale a proletariatului în procesul industrializării, cu atât mai aşezată („mai burgheză") s-a dovedit ea, în ansamblu, în manifestarea sa politică şi, de asemenea, cu atât mai mult a crezut ea în victoria treptată asupra inamicilor săi, puterile feudalismului târziu şi ale burgheziei. Pe de altă parte însă, pe cât de solidă şi de invincibilă se arăta puterea de stat despotic-feudală rusă, pe atât de fanatică a fost şi opoziţia „socialistă". S-ar putea spune şi altfel: cu cât o ţară s-a dovedit mai pregătită pentru implantarea elementelor socialiste în ordinea sa socială (o dezvoltare superioară a forţelor de producţie, un înalt grad de ocupaţie a muncitorilor salariaţi, un înalt grad de organizare a intereselor „proletare" etc.), cu atât mai calmi au aşteptat conducătorii mişcării muncitoreşti momentul. Puterea şi slăbiciunea principiului social-democratic a fost dintotdeauna răbdarea pragmatică. Cu alte cuvinte: cu cât o societate a fost mai nepregătită[20] pentru socialism (gândit ca postcapitalism), cu atât mai acerb şi mai învingător s-a instalat socialismul radical în prima linie a mişcărilor de schimbare a ordinii de stat.

Dacă există o lege care urmează logica luptei şi afirmă că, în răstimpul unor conflicte de lungă durată,

---

**secundare.**
**Cinismul de schimb, care va fi discutat la pp. 113-126, îmi pare a fi un**
**produs al constrângerilor puterii.**

20 M-am hotărât să tratez cinismul banilor printre cinismele secundare. Cinismul de schimb, care va fi discutat la pp. 113-126, îmi pare a fi un produs al constrângerilor puterii.

oponenţii se asimilează, atunci ea se confirmă în cazul conflictului dintre comuniştii ruşi şi despotismul ţarist. Ceea ce s-a petrecut în Rusia între anul 1917 şi cel de-al XX-lea congres al Partidului Comunist trebuie înţeles ca o continuare ironic-cinică a ţarismului. Lenin a devenit executorul testamentar al unei domnii despotice, abrogată numai în privinţa reprezentanţilor, nu şi a procedurilor şi structurilor sale interne. Stalin a ridicat apoi această tradiţie la standardele tehnice ale secolului XX – într-un mod care l-ar face să pălească pe oricare dintre Romano vi. Dacă, încă din timpul ţarilor, statul rusesc se dovedise a fi o haină mult prea strâmtă pe trupul societăţii, statul-partid-comunist va deveni o cămaşă de forţă. Dacă, în vremea ţarismului, o minusculă grupare de privilegiaţi ţinea în mină, prin aparatul puterii, teoretic, un imperiu uriaş, atunci, după 1917, o grupare la fel de minusculă de revoluţionari de profesie, ajunsă la putere pe fondul resentimentului faţă de război i-a urii ţărăneşti şi proletare împotriva celor „de sus”, a reuşit să-l răpună pe Goliat.

Totuşi, ca evreu, Lev Troţki nu era oare moştenitorul Unei tradiţii străvechi a rezistenţei şi afirmării de sine în faţa unei puteri arogante? Şi, într-adevăr, el a fost demonizat şi apoi asasinat de către colegii săi intraţi în pielea lui Goliat. În asasinarea lui Troţki de către Stalin nu găsim, oare, replica cinică a puterii dominante ruse la genocidul fascist? în ambele cazuri este vorba despre răzbunarea unei violenţe hegemonice îndreptate împotriva acelui a/acelora în faţa căruia/cărora nu-şi va câştiga niciodată respectul şi care pare a juca rolul de eternă sperietoare, strigându-le: legitimează-te sau vei fi îndepărtat! În ideile lui Troţki privitoare la revoluţia-permanentă se insinuează ceva din ipoteza că violenţa politică trebuie mereu, cu fiecare secundă a exercitării sale, să se preschimbe pentru a nu fi confundată cu crima. Puterea trebuie să se păstreze ca violenţă în beneficiul păcii, dreptăţii şi protecţiei, pentru a face posibilă o mereu nouă desăvârşire a vieţii *suverane*. Ideea revoluţiei permanente nu cheamă la haos continuu, ci reprezintă un

comandament al conştiinţei evreieşti, că orice formă de impostură statală e sortită unei umilitoare pieiri – măcar pentru că memoria crimelor sale u va urmări atâta timp cât continuă să ţină sceptrul în mână. Dacă rezistenţa rusă de astăzi (a anilor ’80 – n.t.) se mai exprimă încă în limba creştină şi în aceea a drepturilor omului, acest lucru se datorează faptului că procesul de eliberare *de sine* din Rusia a fost stopat în punctul în care ajunsese în februarie şi octombrie (Octombrie Roşu) 1917, la revendicarea drepturilor omului ca formulă generală a libertăţilor burgheze. O ţară care doreşte să sară peste „faza liberală” cade, după acest salt de la despotism la socialism, înapoi în despotism. Poporul rus s-a lăsat transformat într-o unealtă a unui viitor care nu mai voia să înceapă şi care, după toate câte s-au petrecut, nici nu va mai putea vreodată să se împlinească în felul în care a fost el promis. El şi-a sacrificat dreptul la viaţă şi provocările de moment ale raţiunii – într-un gest de masochism ortodox, de înfricoşată voinţă de tortură eliberatoare – pe altarele de consum ale generaţiilor mai îndepărtate. El şi-a epuizat energia vitală în cursa sa de urmărire a demenţei occidentale a consumului şi-a tehnologiei militare apusene.

În ceea ce priveşte actualul aparat de stat socialist, majoritatea martorilor te asigură că, ideologic, el este total epuizat. Fiecare resimte prăpastia dintre frazeologia tradiţiei leniniste şi experienţa de zi cu zi, în special acela care, din cauza slujbei, este obligat să folosească respectiva frazeologie. Lumea se polarizează pe două dimensiuni care nu mai au nimic în comun una cu alta; realitatea nici nu se mai ia în calcul altfel decât divizată. Realitatea începe acolo unde se sfârşesc statul şi frazeologia sa. Cu ajutorul termenului tradiţional de „minciună” nu vom reuşi să înţelegem această diluare schizoidă a realităţii, caracteristică situaţiei est-europene. Căci ştim cu toţii că legătura dintre „cuvinte” şi „lucruri” a fost afectată – dar, în lipsa unor discuţii publice despre alterarea acestei legături, ea se instalează cu titlu de normalitate. Ca atare, oamenii nu se mai definesc pe sine

în funcţie de valorile şi idealurile socialiste, ci pornind de la lipsa de alternativă şi de soluţie a lumii în care le este dat să trăiască, adică pornind de la „socialism”, care, în ciuda aurei sale strălucitoare – de fapt, doar pură retorică, este recepţionat ca o suferinţă. Dacă cinismul ar putea deveni tragism – după modelul dostoievskian al Marelui Inchizitor, atunci, în cazul nostru, el s-ar aplica socialismului, care, prezent pe buzele tuturor oamenilor acestei lumi, înseamnă speranţa de a deveni stăpânii propriei lor vieţi, pe când pentru cei din Est, acest cuvânt s-a împietrit într-un simbol al lipsei de perspectivă – ceea ce reprezintă o alterare lingvistică cinică de o îndrăzneală epocală. Chiar şi în afară a devenit evident faptul că politica puterilor centrale socialiste nu mai include niciun fel de speranţă de tip socialist. Într-o terminologie marxist-leninistă, Estul nu produce decât o politică hegemonială; iar dacă ne temem să râdem sau să şuierăm printre dinţi, este pentru că nu ştim cum va reacţiona împăratul când îşi va da seama că umblă pe stradă gol-puşcă. În rest, totul se subordonează acestei idei – dar ce se va întâmpla atunci când lucrurile vor începe să se clarifice? La ce bun, oare, cea mai mare putere militară din lume – doar pentru a ne apăra de o alteritate fictivă?

Să încercăm să ne închipuim ce ar avea de spus un Machiavelli la sfârşitul secolului XX, după o temeinică cercetare a situaţiei politice; probabil că tot ce ar putea spune el marilor puteri ar fi să explice, cu o sinceritate lipsită de scrupule, falimentul reciproc al sistemelor politice – în primul rând, pentru a motiva ambele părţi la o întrajutorare reciprocă; în al doilea rând, pentru a-şi pune în mişcare cetăţenii, sătui de politică, în direcţia unei mari ofensive a ajutorării de sine; iar în al treilea rând, pentru că falimentul se va produce, în mod inevitabil, chiar şi în realitate. În bună manieră pozitivistă, Machiavelli va constata că cea mai mare parte a aşa-numitelor probleme ale anului 2.000 nu sunt decât „false probleme”, născute din opoziţia a două mari blocuri de putere ce se privesc cu încordare, pentru că unul a încercat să se organizeze ca un

sistem social ce poate conduce dincolo de un capitalism pe care însă nu l-a cunoscut niciodată, iar celălalt reprezintă o formă flască, bătrână, „prea coaptă” de capitalism ce nu se mai poate depăşi pe sine, pentru că acea casă numită „socialism”, în care ar putea acum să se mute, este ocupată. Concurenţa dintre Est şi Vest – ar spune Machiavelli, pe bine cunoscutul său ton sec şi răutăcios – nu este deci o concurenţă productivă a puterii, în înţelesul comun, şi nicio rivalitate hegemonială clasică, ci un conflict dintre cele extrem de complicate. „Socialismul” a devenit principala barieră în calea trecerii capitalismului la acesta; de asemenea, capitalismul Vestului, „înţepenit” chiar din această cauză, este principalul obstacol pentru care sistemele estice nu i se alătură. Ca atare, în timp ce Estul trăieşte undeva deasupra realităţilor sale, recomandându-se drept socialism, Vestul rămâne în permanenţă undeva sub nivelul posibilităţilor sale, fiind obligat să-şi formuleze în cheie defensivă idealurile cu privire la viitor: adică a nu-şi dori sub nicio formă *acest* socialism – ceea ce-i lesne de înţeles, pentru că niciun sistem nu şi-ar stabili drept ţel un lucru pe care l-a lăsat de mult în urmă. Pentru capitalism, un capitalism de stat infirm şi deghizat, de tip estic, nu poate deveni nicicând o imagine a viitorului.

Dacă vrem să punem capăt acestui conflict, trebuie în primul rând să înţelegem cât mai exact caracterul său special şi paradoxal. Aici Machiavelli i-ar da dreptate colegului său Marx, căruia îi aparţin primele tentative de demarare a unei polemici generale (istorică şi politică)[21]. Polemica generală marxistă ne permite să facem diferenţierea între conflictele de rivalitate dintre sisteme de acelaşi fel şi conflictele condiţionate evolutiv, dintre sisteme diferite sau neasemenea, care se diferenţiază deci prin gradul lor de dezvoltare. Se ajunge astfel la un

21 Vezi capitolul „Metapolemica” din „Secţiunea logică” (pp. 173-187), unde încerc să fundamentez o dialectică raţională sub numele de polemică generală. De asemenea, întreprind o critică a uzului marxist al dialecticii.

conflict între sistemul mai puţin evoluat şi cel mai evoluat, în care ai doilea descinde cu necesitate din primul. Din ultimul tip este *idealiter* conflictul dintre capitalism şi socialism. În logica lucrurilor, pare să fie vorba despre un conflict în care o parte încearcă să o îndepărteze pe cealaltă, noul luptă cu vechiul din care, fără îndoială, se trage. Noul devine necesar atunci când vechiul ajunge să fie prea strâmt. Tocmai de acest lucru ne asigură şi Marx când vorbeşte despre esenţa capitalismului matur, complet dezvoltat, anume că exercită un efect constrictiv asupra productivităţii umane până acum potenţate de chiar alcătuirea sa; ca atare, această constrângere trebuie îndepărtată, iar rezultatul este socialismul. Din toate punctele de vedere, socialismul aduce eliberarea productivităţii umane de condiţionările capitaliste – adică, mai întâi, de relaţiile de proprietate capitaliste. Şi acum să privim ceea ce astăzi se presupune a fi conflictul dintre capitalism şi socialism – vom observa imediat că acesta nu este câtuşi de puţin conflictul dintre vechi şi nou analizat de Marx, ci mai degrabă un conflict de rivalitate între două imperii. Ca atare, nimic nou sub soare? Dacă există un nou, atunci el se naşte din rotaţia acestui conflict de rivalitate în jurul propriei axe sociologice şi istorice. Încercarea marxistă de a dirija istoria printr-o viziune sociologic-economică a condus la dezagregarea totală a perspectivelor viitorului. Pretenţia de a stăpâni sistemele în loc de a le fi lăsat să-şi urmeze cursul (cunoscut) a marginalizat această idelogie într-o măsură covârşitoare. Căci, în realitate, viitorul capitalismului nu înseamnă un veşnic şi înnoit capitalism; din el însuşi şi din propriile lui eforturi se naşte ceva ce îl va urma, îl va înlătura şi îl va moşteni, făcând din el preistorie – altfel spus, va face posibil pasul următor, într-un postcapitalism; iar dacă pe acesta îl numim socialism, atunci definirea lui trebuie să fie foarte clară, dar fidelă până la ultimele consecinţe: un după-capitalism, născut dintr-un capitalism matur.

Astfel nu ne vom mai amăgi cu ideea că putem „forţa” dezvoltarea doar pentru că am descoperit relaţiile

care o guvernează. Va rămâne mereu o enigmă cu ce drept şi-a permis sau a vrut Lenin să creadă că Rusia ar reprezenta acel caz în care s-ar putea aplica această teorie a dezvoltării şi a revoluţiei. Enigma nu provine din motivaţia revoluţionară autentică a lui Lenin, ci din felul în care a pus în practică o teorie economico-politică occidentală într-un imperiu agrar, pe jumătate asiatic şi slab industrializat. Cred că răspunsul este unul singur: aici nu a fost altceva decât o voinţă de revoluţie, în prezenţa unei teorii care se potrivea doar pe jumătate realităţii; iar unde nu se prea potrivea, acolo unde nu existau condiţii reale de aplicare a teoriei, s-a născut din intenţia de a pune în practică un impuls spre falsificare, răstălmăcire şi desfigurare. În mâinile lui Lenin, marxismul a devenit o teorie a legitimării pentru o încercare de a forţa realitatea înspre acele locuri unde, cândva, poate, se vor întâlni condiţiile aplicării teoriilor marxiste, adică înspre relaţiile capitalismului târziu, pregătit pentru revoluţie. Cum? Prin industrializare forţată. Uniunea Sovietică este şi astăzi în căutarea cauzelor celei de-a doua revoluţii din 1917. Ea şi-ar dori să găsească modalitatea de a „ajunge din urmă” necesitatea unei revoluţii socialiste – şi dacă nu e totul o minciună, atunci este pe calea cea bună. Căci acolo, ca în nicio altă ţară din această lume, relaţiile de producţie au devenit – în formulare marxistă – cele care imobilizează forţele de producţie. Dacă această relaţie constrictivă reprezintă formula generală a unei tensiuni revoluţionare, atunci acolo ea se găseşte într-o formă exemplar flagrantă.

Ceea ce în situaţia de acum este un conflict *în cadrul* sistemului ia, la modul absurd, înfăţişarea unui conflict *între* două sisteme. În acelaşi timp, acest conflict exteriorizat al sistemelor constituie şi piedica esenţială în calea eliberării productivităţii umane[22]. Aşa-numitul conflict al sistemelor se produce între doi mistificatori

22 Nu este o pledoarie în beneficiul unei ideologii „productiviste”. Productivitatea este un concept multidimensional. De fapt, noua conştiinţă despre ecologia politică presupune un apogeu al productivismului.

mistificaţi. Aflaţi în centrul unei politici paranoide a înarmării la vârf, doi oponenţi reali se constrâng unul pe celălalt în perpetuarea unei diferenţieri de sistem fanteziste şi alimentate de mistificările de sine, paralizându-şi reciproc un socialism-care-nu-vrea-să-devină-capitalism şi un capitalism-care-nu-vrea-să-devină-socialism. Mai mult, conflictul aşază faţă în faţă un socialism-care-practică-mai-multă-exploatare-decât-capitalismul-tocmai-pentru-a-l-preîntâmpina şi un capitalism-mai-socialist-decât-socialismul-tocmai-pentru-a-l-preîntâmpina[23]. În spiritul polemicii generale marxiste, Machiavelli ar constata că un conflict de dezvoltare poate fi mascat printr-un fals conflict hegemonial. Doi giganţi ai producţiei consumă o parte uriaşă din bogăţia socială pentru înarmare şi pentru o delimitare a sistemului, care, în esenţă, nu poate fi menţinută.

Deci ceea ce ar cere Machiavelli la sfârşitul secolului XX ar fi, probabil, o declarare a falimentului general al sistemelor. *Ea* trebuie să anticipeze aşa-numita dezarmare. Căci ceea ce îndeamnă sistemele să se înarmeze este ideea că ele stau pe poziţii fundamental opuse şi că şi-ar dori ceva cu totul diferit – ceva care, ca atare, trebuie apărat cu orice preţ. Destindere prin dezarmare – pare să fie din nou una dintre acele periculoase mistificări care văd totul desfăşurându-se în sens invers. Destinderea nu poate veni decât ca o consecinţă a detensionării interne, adică să ajungi la *convingerea* că nu mai ai nimic de pierdut în afară de o insuportabilă şi puternic militarizată iluzie a diferenţelor de sistem.

Poate că Machiavelli ar concepe o nouă scriere despre arta guvernării – de astă dată intitulată nu *Principele*, ci *Despre statul fără de putere*, iar urmaşii săi vor fi din nou uniţi în cuget atunci când vor afirma că această cărticică reprezintă un scandal. Machiavelli nu-şi va fi abandonat între timp cu totul umanismul său florentin, astfel că îşi va fi scris tratatul sub forma unui

23 Dialectică înţeleasă ca dialectică a preîntâmpinării. Aceasta este baza realistă a dialecticii negative a lui Adorno.

dialog între doi parteneri – David şi Goliat; un fragment al acestuia ar putea suna cam aşa:

„DAVID: Deci, Goliat, mereu în formă, mereu gata de luptă? Sper că te simţi pregătit pentru un nou duci.

GOLIAT: Ce nedrept, David! Vezi foarte bine că astăzi sunt cam indispus.

DAVID: Cum aşa?

GOLIAT: E o poveste lungă.

DAVID: îmi plac poveştile. Ce-ar fi dacă astăzi ne-am duela în poveşti? Câştigător va fi acela care va spune cea mai trăsnită poveste – desigur, cu condiţia să fie adevărată. Vrei să începi tu?

GOLIAT: Dacă vrei… Povestea ca substitut al luptei – interesantă idee. Din partea mea… Lasă-mă să mă gândesc. Ei bine, cu câtva timp în urmă mi s-a întâmplat ceva care mă nelinişteşte, un lucru căruia abia dacă-i mai pot da de capăt.

Tu ştii doar că mai de mult, imediat după Marele Război, l-am învins pe uriaşul Caput şi i-am exterminat pe simpatizanţii săi. Asta a însemnat un efort deosebit, căci erau destul de mulţi şi nu mi-a fost uşor să-i dibuiesc pe toţi. Mulţi dintre ei, dând dovadă de rafinament, s-au ascuns chiar printre cei devotaţi mie. În final, am reuşit să pun lucrurile la punct şi totul părea că merge aşa cum trebuie. Într-o zi însă, mă întâlnesc cu un uriaş care, la vederea mea, începe să strige: «Tu eşti Capul, iar eu am să te dobor!». Şi astfel începe să se înarmeze. Degeaba am încercat eu să-i explic că nu sunt Capul, că pe acesta eu l-am răpus cu mâna mea – nici nu voia să asculte. Şi de atunci adună mereu cele mai cumplite arme, pentru a se putea lupta cu mine – adică cu acea persoană pe care o considera a fi Capul. Şi tot adunatul ăsta de maşini de luptă se face aşa, fără niciun fel de reţinere, încât nici eu nu mai am altceva de făcut decât să mă înarmez. Nu am reuşit nicicum să-l conving pe celălalt că nu sunt Capul. Făcuse un fel de fixaţie. Amândoi suntem de părere că acest Capul este o fiinţă înfricoşătoare şi că trebuie eliminat cu orice preţ – dar nu reuşesc să-l lămuresc că nu

eu sunt Capul. Apoi, cu vremea, am început să nu mai fiu nici eu sigur dacă cel pe care l-am omorât odinioară este adevăratul Capul. Da, poate că nu era adevăratul Capul – poate Capul este chiar acesta care vrea acum să mă atace şi să-mi ia minţile, băgându-mi în cap că eu sunt el. Dar n-am să mă las târât în nebunia asta. Sunt cu ochii în patru. Ne spionăm reciproc zi şi noapte. Flotele noastre se află tot timpul pe mare, iar avioanele noastre zboară fără încetare, pentru a putea lovi imediat ce celălalt ar face vreo mişcare. Habar n-am cine este – şi, în ceea ce mă priveşte, susţin în continuare că m-a confundat cu altcineva, poate chiar intenţionat. Însă un singur lucru este clar, şi anume că ne înarmăm fără încetare.

DAVID: Este o poveste destul de neplăcută. O să trebuiască să-mi dau silinţa să caut una mai trăsnită. Şi afirmi că este întru totul adevărată?

GOLIAT: întru totul. Mi-aş dori să fie inventată, căci sigur mi-ar merge doar pe jumătate mai rău. Mi s-a urât de atâta înarmare. Nici nu pot să mă mai mişc cum trebuie, peste tot numai tancuri şi contacte electrice care, dacă le atingi, declanşează bombele.

DAVID: La dracu'! înseamnă că nici nu poţi lupta ca lumea. Te-ai arunca pe tine însuţi în aer. De ce nu mi-ai spus asta mai devreme. Aproape că m-aş fi luat la trântă cu tine, ca odinioară, pe când erai un adversar adevărat.

GOLIAT: Altă dată, pentru asemenea vorbe ţi-aş fi tras una peste gură. Pe de altă parte însă, ai oarecum dreptate. Ca adversar nu mai valorez două parale. Adevărul e că îmi merge atât de rău, încât nici nu mai ştiu ce să fac. Este chinuitor să ai coşmaruri în fiecare noapte – numai bombe, cratere, cadavre, atacuri de panică…

DAVID: Cu unul ca tine îmi doream eu oare să mă bat? Tu nu eşti un uriaş – eşti un bolnav ce are nevoie de îngrijire. Ai ajuns la capătul puterilor?

GOLIAT: Nu chiar. Acum dacă tot eşti aici, ar fi bine să auzi totul până la capăt. În ultima vreme am un coşmar ce se repetă mereu. Visez că aş fi un şoarece care şi-ar dori să moară pentru că viaţa a ajuns un chin prea mare

pentru el. Sunt în căutarea unei pisici care să-mi facă felul. Mă aşez în faţa pisicii şi încerc să-i atrag atenţia, dar nu reuşesc. «Nu-i drept ceea ce faci», îi spun eu pisicii, «căci sunt încă tânăr şi ar trebui să am gust bun; în plus, sunt şi bine hrănit». Dar pisica, această întrupare a blazării, îmi răspunde: «Şi eu sunt bine hrănită, aşa că de ce să mă mai obosesc şi cu tine? Ar fi cu totul anormal». Cu chiu, cu vai o conving până la urmă. «Bine, o să-ţi fac acest serviciu», spune pisica. «Aşază-ţi capul în gură la mine şi aşteaptă.» Fac exact ceea ce-mi spune, întrebând doar: «Durează mult?» – «Până mă calcă cineva pe coadă. Trebuie să fie o mişcare instinctuală. Dar n-ai nicio teamă, îmi voi întinde coada cât pot de mult». Iată deci, gândesc eu, cum arată moartea – capul în gura pisicii. Pisica îşi întinde coada stufoasă de-a curmezişul trotuarului. Aud paşi. Trag cu ochiul în lateral. Ce văd? Douăsprezece fete oarbe se apropie cântând dinspre orfelinatul Papa Iulius[24].

DAVID: O, Doamne!

GOLIAT: Acesta este momentul în care mă trezesc de fiecare dată, scăldat în sudoare, desigur.

DAVID (se *gândeşte*): Acum lucrurile sunt clare.

GOLIAT: Ce vrei să spui cu asta?

DAVID: Ai câştigat. Nu am o poveste mai bună. Este îngrozitor ce ţi se întâmplă.

GOLIAT: Adevărat? O victorie la povestit. E şi asta ceva.

DAVID: Dar poate că va fi ultima.

GOLIAT: Cine este atât de mare ca mine, acela va mai câştiga de multe ori.

DAVID: Mărimea… ce înseamnă ea?”

---

24 Kurt Kreiler mi-a indicat povestea sinuciderii indirecte a şoarecelui. Ea apare în capitolul final al romanului lui Boris Vian L’Écume des jours, 1946 (în germană, Die Gischt der Tage, Frankfurt am Main, 1980). Am schimbat-o puţin, pentru a o putea include în povestea lui Goliat.

### 3. Cinismul sexual

„Iubirea este un divertisment, iar viscerele, al ei echipament”.
Erich Kästner, *Fabian*, 1931

„Mi-o fac cu propria-mi mână, doamnă…”
Parodia unui şlagăr

„Femeia este o fiinţă care se îmbracă, vorbeşte şi se dezbracă”.
Voltaire

Scena pentru apariţia şi grimasele cinismului sexual a fost pregătită de ideologiile iubirii idealiste, care au acordat corpului un rol minor în raport cu „sentimentele înalte”. Modul în care a avut loc această segregare a trupului de suflet, precum şi felul în care istoria a construit între ele o ierarhie ar reprezenta un capitol extrem de complicat al istoriei moravurilor şi al psihoistoriei. Trebuie să pornim de la efectele acestei istorii, anume de la distincţia şi de la dualismul corp – suflet, inimă – organe genitale, iubire – sexualitate, sus – jos, chiar dacă suntem dispuşi să acceptăm faptul că aceste dualisme nu au reprezentat întotdeauna opoziţii de tip antagonic.

În platonism – care, împreună cu creştinismul, a fost cea mai influentă teorie a dragostei de până azi – descoperim, de asemenea, problema originii segregării corpului de suflet, precum şi aceea a despărţirii sexelor; şi, pentru că Platon nu a putut sau nu a vrut să detalieze prea mult acest capitol, ne vom limita şi noi la o scurtă repovestire a ideilor sale. Acolo unde nu ai chef să intri într-o istorie de mare respiraţie, apelezi la ajutorul unui mit, care contrage raţionalul în imagini. Ca atare, hai să ascultăm încă o dată povestea androginului, spusă la banchetul platonician:

La început, se zice în poemul mitic pe care Aristofan îl prezintă atunci când îi vine rândul, omul era o fiinţă

suficientă sieşi din punct de vedere sexual, un androgin cu toate atributele femininului şi ale masculinului. Acest strămoş al omului avea patru mâini şi patru picioare, două feţe, avea o formă sferică, precum şi organele genitale ale ambelor sexe. Deci nu era de mirare că această ciudăţenie de androgin era atât de îndrăgostit de sine. Şi totuşi, invidioşii zei consideră că această fiinţă trebuie pedepsită pentru hybrisul său. Astfel încât, cu un fierăstrău, omul primordial este tăiat în două jumătăţi, care de acum înainte se vor numi bărbat şi femeie; şi fiecare dintre ei va fi blestemat să alerge, cu sufletul însângerat, în căutarea jumătăţii sale, de care a fost despărţit, pentru a înţelege că partea nu este întregul, iar omul nu este zeu. De atunci, ambele jumătăţi caută un „sprijin din partea lui Eros, care are puterea să reunească ceea ce şi-a aparţinut cândva şi din nou să-l ofere pe om sieşi.

Este o poveste sarcastică, pe care o poţi înţelege greşit numai dacă o tratezi ca pe o expresie a naivităţii. În cadrul expozeurilor despre eros, povestea androginilor reprezintă un moment ironic-poetic – cu alte cuvinte, doar un stadiu sau o fază a adevărului. El trebuie exprimat cu necesitate *şi aşa*, dar sub nicio formă *numai aşa*. În dialogul platonician are loc o reciprocă decodificare între limba poeziei şi cea a filosofiei – o trecere a entuziasmului în luciditate şi a lucidităţii în entuziasm (ceea ce este valabil pentru o multitudine de mitologii sintetice, *i.e.* mitologii convertibile într-o limbă raţională alternativă). Dacă ne amintim de idealizarea şi slava pe care cultura grecească a arătat-o corpului omenesc, atunci putem înţelege cu adevărat cinismul poetic al acestei poveşti. Ceea ce povestitorul oferă prietenilor săi la banchet drept imagine primordială a fiinţei umane complete este un monstru hindus cu opt extremităţi şi două feţe, o fiinţă care, în plus, mai este şi rotundă ca o sferă, deci care nu se poate deplasa în poziţie verticală, poziţie atât de importantă în etica grecească a trupului. De neimaginat ce impresie va produce această arătare la Jocurile Olimpice!

Umorul poveştii iese la iveală îndată ce constaţi că

perfecţiunea apare din nou ca fiind o lipsă – în cazul de faţă, o lipsă a frumuseţii. Din acest punct de vedere, cruzimea zeilor, care taie în două această narcisistă monstruozitate primordială, are o semnificaţie deopotrivă punitivă şi creatoare. Căci odată cu separarea bărbatului de femeie ia naştere, divin-ironic, frumuseţea umană, care doar ea poate da direcţie unei iubiri doritoare. Nedespărţită, această fiinţă rotundă nu poate experimenta dragostea, deoarece frumuseţea după care să tânjească prin dragoste îi este încă necunoscută. De aceea, abia odată cu a doua comuniune – realizată prin reunificarea celor despărţiţi – devine posibilă adevărata împlinire, care îi lipsise celei dintâi, din cauza frumuseţii absente. De acum înainte, lui Eros – zeul dorinţei de contopire şi al îmbătării de frumuseţe – îi revine sarcina să intre în joc, dacă e torba de comuniune[25]. Abia după ce au fost despărţite, trupurilor omeneşti le este dat să se îmbrăţişeze cu plăcere, atât cu mâinile, cât şi cu picioarele.

Stranie imagine: să ne închipuim un grup de greci inteligenţi care fantazează despre erosul ce-i determină pe bărbat şi pe femeie să se apropie, fără să admită însă în rândul lor şi o femeie. La mese festive, în public, la Academie – peste tot bărbaţi însoţiţi doar de teoriile lor erotice. Să fie acestea adevărate? Nu au oare bărbaţii sentimentul că partea feminină nu este reprezentată în cercul lor? Nu resimt ei oare lipsa antagonismelor, a fiorilor, a obiectelor iubirii şi a nostalgiei atunci când sunt doar între ei? Se pare că nu. De fapt, se percep pe sine vizibil împliniţi, atât din punct de vedere spiritual, cât şi sexual. Ca societate masculină închisă, ei savurează conştiinţa unui grup complet şi autosuficient, în care masculinul şi femininul duritatea şi slăbiciunea, activul şi

25 Dialectica împlinirii : în plinătatea însăşi persistă încă o lipsă ; plinătatea începutului trebuie depăşită prin aceea a sfîrşitului - iar procesul include distrugere. Acesta este traseul de bază al fanteziilor dialecticii mişcării : un prim cap de pod, „pierdut”, este recîştigat pe drumul spre un al doilea, mai înalt.

pasivul etc. sunt deja prezente. În cercul de prieteni de acelaşi sex există ambele forţe sexuale contrare, iar ceea ce pare a fi o comunitate homosexuală ascunde de fapt un spectru mai larg al experienţei bisexuale. Numai astfel se poate actualiza vibraţia platonismului originar. O atmosferă aflată în trepidaţia voinţei de înţelegere caracterizează Academia, acest templu al prieteniei masculine înţelepte; în rândul lor, nevoia de certitudine se exprimă în aceeaşi tonalitate ca şi nevoia romantică de un obiect al dragostei, iar înţelegerea însăşi poate fi experimentată ca şi beţia iubirii, care face să dispară eul comun, înlocuit fiind de o entitate mai mare, mai înaltă, mai cuprinzătoare – entuziasmul, momentul interior divin. Ar trebui să-i vezi o dată dansând pe oamenii din Sud – sunt clipe astrale ale unei bisexualităţi naive şi senine, îmbinând puterea şi delicateţea. Între maestru şi discipol trebuie să se fi născut tot o astfel de scânteie: sufletul tânăr, cu ochii la clocotul spiritual şi la inteligenţa maestrului, şi intuindu-şi propria dezvoltare şi propriul viitor, îşi deschide aripile experimentându-se, dincolo de sine, într-o măreţie devenită aproape prezent şi garantată de existenţa maestrului, ca fiinţă împlinită. Fluidul erotic îi conferă şcolii stilul ei inconfundabil. El creează un spirit al dialogurilor care, cu fiecare replică, se naşte dintr-un „da” erotic-dialectic, spre orice mutaţie din conştiinţă. Prin dinamica replicilor şi opiniilor sale, dialogul se transformă într-un torent benefic ce eliberează conştiinţele graţie tumultuoaselor şi surprinzătoarelor sale manevre, spre înţelegerea înţelegerii, adică spre acel moment extatic ce se aprinde în suflet ca adevăr, frumuseţe şi bunătate în acelaşi timp.

Pericolele inerente unei asemenea teorii exaltate a iubirii sunt evidente. Ca filosofic a prieteniei, ea rămâne undeva la nivelul atmosferei de cerc restrâns, devenind – odată cu traducerea ei în generalitate în parte de neînţeles, în parte iraţională, şi chiar cu efect represiv. Ca erotică idealistă, celor care nu fac parte din cercul de prieteni ea trebuie să le pară un fel de reverie deplasată.

Desprins din câmpul de forţă erotic al şcolii sale, platonismul va avea efectul unei predici de spiritualizare anostă. Din acest punct, dragostea de adevăr devine asexuată, pierde partea de jos a corpului şi miezul său energetic. Odată cu decăderea platonismului într-un simplu idealism, filosofia îşi pierde din potenţă, iar în secolele creştinării, ea va fi aşezată cu totul sub umbrela teologiei, reprezentând un fel de joc frumos organizat al eunucilor. Iar contraofensiva materialistă nu avea cum să nu se facă simţită. Datorită înclinaţiei sale războinice, ea dobândeşte calităţi kynice. Dar pentru că bărbaţii şi femeile recepţionează în mod diferit idealismul masculin, va trebui să luăm şi noi în considerare două tipuri distincte de răspuns la această trecere sub tăcere idealistă a corpului. De fapt, pentru amândouă există exemple relevante: tot despre kynism sexual este vorba şi atunci când Diogene se satisface pe sine sub ochii atenienilor, şi atunci când nişte gospodine sau nişte hetaire îi fac pe înţelepţii filosofi ai cetăţii să simtă forţele femininului.

1. Diogene şi onania publică: astfel începe un nou capitol al istoriei sexuale. În acest prim *happening* al civilizaţiei noastre, kynismul antic îşi arată ghearele sale ascuţite. Şi ele poartă vina pentru faptul că, în uz idealist-creştin, cuvântul „cinic” se foloseşte pentru a-i desemna pe acei oameni care nu mai au nimic sfânt, care nu mai simt că ar trebui să se ruşineze de ceva şi care întrupează „răul” cu un zâmbet ironic. Cine vrea să susţină o pledoarie pentru iubirea înaltă, pentru camaraderia sufletelor etc. se izbeşte aici de o opoziţie radicală, care profesează suficienţa sexuală ca posibilitate şi drept individual. Nu perechea nupţială aprobată oficial a fost prima care a avut şansa de a-şi satisface dorinţele sexuale, ci fiecare om în parte, precum masturbantul bine dispus din piaţa Atenei. Onania plebee este un afront adus atât jocului aristocraţie al comuniunii sufletelor, cât şi acelor relaţii de dragoste în care fiecare individ, ca doritor de sexualitate, se supune jugului relaţiei interumane. Aşadar kynicul sexual pune de la început în joc autosatisfacerea

eliberată de inhibiţii.

De îndată ce kynicul întâlneşte pe cineva care ar vrea să-i explice că ceea ce face el este totuşi o faptă animalică, Diogene îşi scoate imediat mădularul de sub togă: este al unui animal? Şi, la urma urmei, ce ai tu împotriva animalelor? Atunci când apare unul care încearcă să-l convingă că animalicul este sinonim cu neesenţialul sau cu reprobabilul, kynicul trebuie să ştie să demonstreze scurtimea drumului de la mână până la mădular. Oare nu odată cu statul în picioare i-au ajuns omului mâinile chiar în dreptul organelor genitale? Nu este oare omul – din punct de vedere antropologic – animalul masturbant? Poate fi considerată conştiinţa autarhiei sale ca provenind exclusiv din sus-amintita schimbare a poziţiei sale? Spre exemplu, patrupedelor le-a rămas străină această complicare anatomic-filosofică a existenţei. În realitate, masturbarea reprezintă o „problemă" intim filosofică şi morală totodată, care însoţeşte pas cu pas civilizaţia noastră. În termeni libidinali, însemnătatea ei este aceea pe care reflecţia de sine o are în termeni spirituali. În acelaşi timp, ea constituie şi un loc de trecere de la kynismul masculin la cel feminin, în special către cel care se manifestă în mişcările actuale ale femeilor. Şi aici, onania reprezintă un mijloc de sprijinire a emancipării; şi aici, ea este privită ca un drept pe care ţi-l exerciţi, ca o bucurie pentru care nu trebuie să mulţumeşti, este lăudată şi practicată programatic.

2. Să vorbeşti despre un kynism feminin este, metodologic, o întreprindere dificilă – deoarece, în întreaga perioadă veche, în mediul tradiţiilor bărbăteşti, istoria „conştiinţei femeilor" este înregistrată doar indirect. Totuşi, câteva istorii tradiţionale permit cel puţin o punere a problemei în termenii unei perspective feminin-kynice. Desigur, este vorba despre istorioare spuse esenţial dintr-o perspectivă masculină, care denotă chiar de la început o atitudine cinic-seniorială privitor la imaginea femeii – istorii despre femeie în ipostaza de prostituată şi de nevastă-tiran. Totuşi, în multe cazuri este

suficientă o uşoară modificare a unghiului de vedere pentru ca aceste istorioare să scoată La iveală semnificaţia pro-feminină. De regulă, ele redau scene tipice din „războiul sexelor”, din care reiese că bărbatul beneficiază de poziţia mai slabă. Acest lucru se petrece în special pe două planuri: dependenţa sexuală şi conducerea gospodăriei.

Un prim exemplu îl prezintă pe marele filosof Aristotel în postura de victimă a iubirii. Povestea spune că, într-o bună zi, el s-ar fi îndrăgostit atât de tare de hetaira Phyllis din Atena, încât şi-ar fi pierdut orice urmă de personalitate, supunându-se fără discernământ tuturor toanelor acesteia. Astfel, celebra prostituată i-a ordonat gânditorului să meargă în patru labe prin faţa ei, iar el, lipsit de putere, a acceptat să se facă de râs; umil, a luat poziţia corespunzătoare şi s-a lăsat călărit de stăpâna sa. Motivul anecdotic[26] a fost preluat de Hans Baidung Grien în anul 1513 – în epoca lui Buhoglindă, după *Lai d'Aristote*, aparţinând unui poet medieval francez. Filosoful cu barbă albă se târăşte în patru labe, cu faţa întoarsă spre privitor, într-o grădină înconjurată de ziduri, în timp ce Phyllis tronează pe spinarea lui, cu nişte şolduri late şi o burtă proeminentă, ţinând în stânga un hăţ petrecut prin gura preaînţeleptului gânditor, iar în dreapta, un bici delicat ce-i înfăşoară degetul fin. Căutătura ei este cu totul diferită de aceea a umilitul filosof, care se uită ţintă la privitor. O bonetă medievală pe capul înclinat în lateral pare să ascundă o privire îndreptată spre înainte şi în jos; umerii sunt căzuţi, corpul puţin greoi, rotofei şi melancolic. – Semnificaţia kynică a istoriei este următoarea: frumuseţea îşi învârte biciul deasupra înţelepciunii; corpul învinge raţiunea; pasiunea supune spiritul; femeia nudă triumfă asupra intelectului masculin; gândirea, discernământul sunt fără vlagă în faţa puterii de convingere a sânilor şi a şoldurilor. Desigur, întâlnim aici clişeele uzuale ale femininului, dar tâlcul nu trebuie căutat tot acolo, ci în

26 Nu apare numai în tradiţia europeană, ci şi în legendele hinduse şi budiste.

faptul că ele circumscriu un moment al *puterii* feminine. În această imagine, cea care meditează este hetaira, şi nu filosoful. E adevărat că ea nu este altceva „decât o târfă” – dar, la urma urmei, ce-are a face că „nu-i decât o târfă”? Căci ea descoperă posibilitatea propriei sale suveranităţi. Cine îl călăreşte pe Aristotel poate fi o femeie periculoasă, dar mai ales una care se poate menţine mai presus de dispreţ. Faptul că o Phyllis vrea să-l călărească pe bărbatul înţelept îi poate servi acestuia drept avertisment – dar şi ca experienţă. Cu capul lăsat într-o parte, meditativ, ea vede apropiindu-se ceea ce pe el, acolo jos, pare încă să-l sperie; vede cu limpezime că acesta este doar începutul şi că Aristotel nu are să persiste în prostia lui prea multă vreme. Pentru el, totul începe în patru labe – dar dacă e atât de înţelept precum se spune, atunci sfârşitul va fi pe spate.

Hans Baidung Grien, *Die Schönheit schwingt ihre Peitsche über der Weisheit* (*Frumuseţea fluturându-şi biciul asupra înţelepciunii*), gravură în lemn, 1513.

Cu cât un bărbat este mai înţelept în profesiunea sa, cu atât mai victimizat pare să fie el în căminul conjugal; cu cât este mai apreciat în cadrul comunităţii sale, cu atât mai dispreţuit pare să fie în propria-i casă. Cam aşa ar suna morala poveştii lui Socrate şi a Xantipei, dacă o citim de probă dintr-o perspectivă feminin-kynică. Acest filosof nu a intrat în istorie numai prin arta sa de a pune întrebări

şi de a conduce dialoguri penetrante, ci şi prin proverbiala lui căsnicie. Odată cu transformarea unui cămin conjugal într-un iad pământesc, Xantipa nu mai este un nume oarecare, ci desemnează un apelativ pentru nevasta tiranică şi certăreaţă. Dar este suficientă o uşoară modificare a unghiului de vedere pentru a aduce relaţia dintre Socrate şi Xantipa într-o altă lumină; Xantipa, cea răufăcătoare, devine astfel mai curând o victimă a aparentei sale victime – aceasta din urmă devenind, într-o măsură semnificativă, „adevăratul" făptaş. Dintr-o perspectivă contemporană, totul este în favoarea disculpării Xantipei de reaua sa faimă. Ceea ce trebuie să facem cu adevărat este să ne întrebăm cum a reuşit, oare, Socrate să-şi dirijeze căsnicia înspre o atât de mare mizerie conjugală? Iar întrebarea se poate pune în mai multe feluri. De va fi fost Xantipa dintotdeauna aşa cum o înfăţişează legenda, atunci nu ar trebui să-i acordăm prea mult discernământ filosofului – căci alegerea sa denotă infinită indolenţă, de vreme ce nu şi-a putut găsi o altă femie, ci tocmai pe aceasta. Sau, poate, să se fi gândit el – cu ironie, după cum îi era firea – că o femeie morocănoasă ar fi exact ceea ce i-ar trebui unui filosof? Dacă „firea" ei îi era cunoscută şi, cu toate acestea, a acceptat-o, atunci putem vorbi despre un comportament conjugal mizerabil, care a presupus că o femeie poate trăi o viaţă întreagă împreună cu un bărbat care o tolerează, dar nu o apreciază. Pe de altă parte, dacă Xantipa a ajuns să fie aşa cum se spune că a fost abia după măritiş, atunci cel care cade într-o lumină proastă este tot filosoful, căci a constituit probabil cauza înăcririi soţiei sale, fără să-i pese prea mult de acest lucru. Oricum am aborda povestea, dispoziţiile Xantipei se repercutează mereu asupra persoanei lui Socrate. Ne aflăm în faţa unei serioase probleme filosofice: cum de a reuşit gânditorul şi investigatorul să *nu* găsească un răspuns la misterul proastei dispoziţii a Xantipei? Marelui mamoş al adevărului i-a fost, se pare, peste puteri să facă în aşa fel încât şi furia soţiei sale să-şi destăinuie cauzele şi scopurile. De multe

ori, eşecul unui filosof nu constă în răspunsurile greşite pe care le dă, ci în faptul că uită să pună întrebări – şi că interzice unor experienţe dreptul de a deveni „probleme”. Probabil că de aceeaşi natură trebuie să fi fost şi experienţele cu Xantipa – ceva mizerabil, lipsit de demnitate, ce nu poate pătrunde în monopolul problemelor masculine. Un filosof eşuează dacă suportă un lucru a cărui cauză este el însuşi ca pe un rău dat de la natură – capacitatea însăşi de a suporta „înţelept” este un scandal spiritual, un abuz al înţelepciunii în favoarea orbirii.

În cazul lui Socrate, pare-se, acest abuz s-a răzbunat în mod nemijlocit. Atunci când un gânditor acceptă să aşeze la acelaşi nivel umanitatea cu masculinitatea, reacţia realităţii nu întârzie să apară, transformându-i căsnicia într-un infern. Acesta este motivul pentru care istoriile pe această temă au o semnificaţie kynică. Ele trădează adevăratul motiv al celibatului filosofico-clerical prezent în civilizaţia noastră. O anumită formă dominantă de idealism, filosofie şi mare teorie devine posibilă numai dacă eviţi sistematic un „alt tip” de experienţă.

Pe cât de puţin se poate vorbi despre un cinism de stat european fără a atinge etica creştină, pe atât de puţin se poate vorbi în cultura noastră despre cinism sexual fără a aborda manipularea creştină a sexualităţii. Adevăratele gesturi strident „cinice” pot lua naştere numai într-un context al idealismului şi al oprimării – idealism al oprimării. Dat fiind că morala sexuală creştină este construită pe minciuni sublime, gestul de a rosti împotriva sa adevărul dobândeşte o caracteristică agresivă – în parte satirică, în parte blasfematoare. Dacă Biserica Catolică nu ar fi susţinut că Maria l-a născut pe Iisus fecioară fiind, atunci nu le-ar fi venit la atât de mulţi bărbaţi, cu furie satirică, ideea de a practica felaţia cu această stranie speţă de fecioară. *Santissima puttana*! Să fii însărcinată de însuşi Duhul Sfânt – o chestie tare de tot! Bineînţeles că ne-am dori cu toţii să ştim cum procedează Duhul Sfânt şi cum scapă porumbelul alb – cea mai celebră dintre păsări – cu penele nepătate din această afacere. Nu este el oare şi aşa

suficient de spiritualizat? Oare până la urmă o face cu mâna providenţei?

Destul cu asta. Mitologia creştină produce asemenea glume cu o necesitate naturală. Imediat ce idealismul întinde prea tare coarda, realismul reacţionează în chip blasfemic. Ba mai mult, te face să te gândeşti, aşa cum au făcut-o unii psihanalişti, dacă în structura psihică a bărbatului creştin occidental – în special a celui catolic, crescut în lumina aurei divine a mamei-madonă – nu este cumva inevitabilă o fază sexual-cinică: pentru că, la un moment dat, conştiinţa fiecărui tânăr se va întâlni cu gândul că până şi propria-i mamă s-a dovedit a fi „târfa tatălui”.

Oferă oare metafizica creştină dualistă măcar o şansă recunoaşterii părţii sexual-animalice a omului? Să fi fost oare trupescul – şi, ca atare, plăcerea – dintotdeauna obiect al dispreţului? Însă această temă nu va fi epuizată doar acuzând creştinismul pentru dualismul său anticorporal – şi asta din două motive: primul, pentru că în această religie au existat încercări demne de menţionat de a „creştina” trupul şi împreunarea sexuală şi, prin asta, de a le trage de partea „binelui”; al doilea, că există şi aici, în mod evident, o tradiţie a dublei morale cinice, în care excelează în special clericii, care, după spusele lui Heinrich Heine, pe-ascuns beau vin şi în public predică apa chioară.

Dacă în ritul creştin există ceva care ar putea constitui „punctul său slab” în ceea ce priveşte principial plăcerii trupeşti, atunci acesta s-ar putea găsi în liturghia de seară şi în cea de Paşte. Odată cu meditaţia asupra înălţării corporale a lui Hristos din morţi apare şi şansa înălţării cărnii credincioase la o sfântă lipsă de pudoare. Documente disparate ale epocii creştine timpurii par să dovedească faptul că, în cadrul anumitor secte, împărtăşania s-ar fi celebrat consecvent corporal. O relatare a unui martor ocular descrie practicile unei secte gnostice din Orientul Apropiat, din secolul al IV-lea. Deşi creştini, ei se rugau unui Dumnezeu care avea o fiică

Barbelo şi care a dat naştere unui fiu Sabaoth. Când acesta s-a răzvrătit împotriva autorităţii divine a mamei şi a bunicului său pentru a se instaura la cârma lumii, Barbelo s-a folosit de farmecele ei senzuale pentru a-i seduce pe preoţi şi, prin sămânţa adunată în sine, să reabsoarbă întreaga energie vitală a creaturilor acestei lumi. Într-o scrisoare indignată şi precisă în detalii către episcopul Alexandriei, un preot creştin, vânătorul de eretici Epiphanius, care participase în taină la serbările închinate lui Barbelo, a imortalizat desfăşurarea unei asemenea liturghii:

„Îşi împart nevestele între ei şi imediat ce un străin îşi face apariţia, bărbaţii şi femeile îşi fac unii altora nişte semne; dacă îşi dau mâinile şi îşi mângâie palmele, înseamnă că nou-venitul este membru al religiei lor. Imediat ce s-au recunoscut pe această cale, ei se aşază la masă. Se ospătează cu bucate alese, servesc carne, beau vin, chiar şi cei săraci. Apoi, când s-au săturat şi şi-au umplut venele – dacă mă pot exprima aşa – cu suficientă forţă, încep a se deda desfrâului. Bărbatul îşi părăseşte locul de lângă soţia sa şi îi spune: «Ridică-te şi împlineşte *agape* (împreunarea din dragoste) cu fratele tău!». Nefericiţii încep atunci să preacurvească – şi, deşi roşesc numai ia gândul descrierii practicilor lor, nu mă voi ruşina să le aştern pe hârtie, de vreme ce nici ei nu se ruşinează să le urmeze. Ca atare, imediat ce s-au împreunat, ei îşi ridică ruşinea la cer, de parcă păcatul prostituţiei nu le-ar fi fost îndeajuns: bărbat şi femeie, ambii ridică în palme sămânţa bărbatului, fac un pas înainte, cu ochii spre cer, şi jertfesc ruşinea din mâinile lor Tatălui cu cuvintele: «Jertfim ţie acest dar, trupul lui Hristos». Apoi mănâncă această sămânţă şi împart tuturor celorlalţi propria lor sămânţă cu cuvintele: «Acesta este trupul lui Hristos, acesta este Paştele pentru care trupurile noastre suferă şi pentru care mărturisim patimile lui Hristos». Acelaşi lucru fac şi cu sângele femeilor – adună sângele necurăţiei lor şi au parte de el în acelaşi fel, spunând: «Acesta este sângele lui Hristos». Odată cu desfrâul lor, ei predică totuşi că nu-i

permis să aduci copii pe lume. Pricina faptelor lor ruşinoase este pofta goală. Ei parcurg actul plăcerii până la satisfacere, însă îşi adună sperma pentru a o împiedica să pătrundă mai adânc, şi apoi se ospătează cu fructul ruşinii lor […]. Dacă unul dintre ei şi-a scăpat sămânţa prea adânc în trupul femeii iar aceasta rămâne gravidă, auziţi numai la ce grozăvii se pot ei deda: smulg embrionul îndată ce l-au putut prinde cu mâna, îl iau şi îl zdrumică într-un fel de piuliţă, amestecă acolo miere, piper şi diverse alte condimente şi parfumuri pentru a îndepărta greţoşenia, apoi se adună – o adevărată haită de câini şi de porci – şi fiecare se cuminecă cu degetul, mâncând din acest pilaf de avorton. De îndată ce «masa» a luat sfârşit, încheie ceremonia cu o rugăciune: «Noi nu i-am prilejuit Marelui Stăpân plăcerea de a-şi face jocul său cu noi, aşa că am luat asupră-ne greşeala fratelui nostru». În ochii lor, acesta este un Paşte sărbătorit cum se cuvine. Dar mai practică şi alte grozăvii. Atunci când, la împerechere, ating extazul, ei îşi pângăresc mâinile cu murdăria seminţei lor, mânjesc totul în jur cu ea şi se roagă astfel cu mâinile murdare şi în pielea goală, pentru ca între ei şi Domnul să nu existe nicio piedică" (citat din J. Attali, *L'Ordre canibale*, Paris, 1979, pp. 52 – 53).

Martorul însuşi a rostit deja cuvântul-cheie: „o adevărată haită de câini şi de porci". Ne aflăm deci pe teren kynic. Acest document – chiar dacă eu greu ar putea fi considerat foarte reprezentativ – stă mărturie pentru un kynism sexual creştin radical, care nu mai este acela simplu şi de pionierat al filosofilor greci, cu autosatisfacerea lor publică şi orgiile lor, ci unul mai elaborat şi mai fundamentat religios, care face deja concesii, în aspectele sale perverse, religiei creştine. Dar oricât de excentrice s-ar fi dovedit aceste practici, şocul principal – care traversează de la un capăt la altul descrierea lor – nu are drept cauză detaliul, ci realitatea însăşi, de neconceput: *există orgie creştină*, adică un abandon de sine lipsit de inhibiţii, inocent, de o sacră sălbăticie, precum şi o bălăceală în lichidele masculine şi

feminine pe placul dumnezeirii. Măcar de această dată, creştinismul se prezintă pe sine ca un amalgam entuziast de corpuri creştine nude, celebrându-şi plăcerea. Acesta este lucrul care adună roşeaţa în obrajii lui Epiphanius – nu se ştie exact» dacă din ruşinare sau din neruşinare. Oricum, efectul este suficient de puternic pentru a-l face pe el, preotul, să transcrie ceea ce a văzut, ţinând însă sub tăcere felul în care s-a comportat el însuşi în cadrul acestui sacru sex în masă. Episcopul de Alexandria nu trebuie să ştie chiar totul. Mai şocant însă ar putea fi faptul că aici, fiul Domnului este substituit de o fiică, prezentată ca anti-tip al Născătoarei de Dumnezeu, Maria; Barbelo este un puternic şi tumultuos receptacul divin, pe când Fecioara Maria nu poate pluti suficient de asexuat asupra altarelor catolice[27]. Se atinge astfel o extremă a posibilităţilor mitologiei creştine. Iar dacă sângele femeii se substituie, în ritual, celui al lui Hristos, atunci eliberarea gnostică a trupului feminin a făcut un pas îndrăzneţ înainte, aşa cum şi-a imaginat-o mistica feminină modernă.

În legătură cu sus-citata descriere a ritualului lui Barbelo, se mai spune că în urma denunţului lui Epiphanius către episcopul din Alexandria au fost excomunicaţi optzeci de gnostici. Ar trebui să luăm acest lucru ca un indiciu al şanselor istorice ale grupărilor gnostice, precum şi ale altora, care au încercat să pună în faptă la modul „psihosomatic” porunca iubirii din religia creştină, căutând astfel să anihileze dualismul metafizicii dualiste. Acolo unde apar asemenea fenomene, eliminarea lor se realizează în general violent.

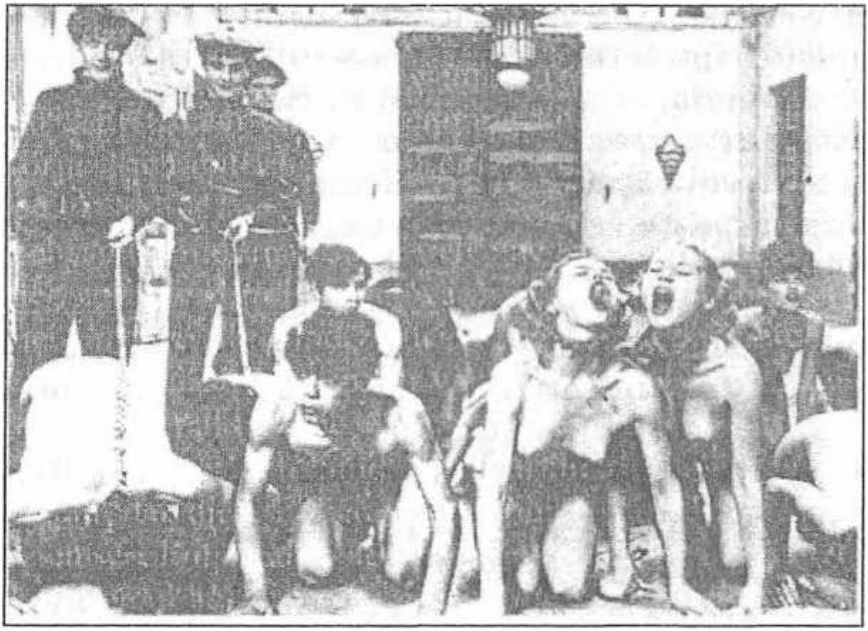
În epoca de vârf a Evului Mediu părea să se fi redescoperit posibilităţile unei sexualităţi creştinate – în măsura în care putem spune ceva despre asemenea tradiţii ciuntite şi trecute sub cea mai strictă tăcere. În limbajul

27 Epiphanius este unul dintre primii preoţi care manifestă un tic marial. Vezi interpretarea lui Theodor Reik, „Der heilige Epiphanius verschreibt sich (Eine Fehlleistung vor sechzehn Jahrhunderten)”, in Th. Reik, Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung, Frankfurt am Main, 1975, pp. 37-56.

misticei „iubiri cavalereşti” de Dumnezeu pătrund o serie de metafore erotice la care se poate distinge numai speculativ semnificaţia tradiţională de cea concretă. Dacă poezia cavalerească se încumetă pe alocuri spre limita blasfemiei, prin compararea apariţiei iubitei cu revărsatul zilei de Paşti, atunci nu mai ştii exact cât de directă şi cât de indirectă este legătura dintre aceste îndrăzneli lingvistice şi unele faptice, aflate în spatele lor. De asemenea, nu se cunosc consecinţele sexuale ale misticii înfrăţirii spiritelor libere. (Vezi Norman Cohn, *Das Ringen am das Tausendjährige Reich*, Berna, 1961.) Dar dacă în anecdotele Evului Mediu târziu femeile ajung la concluzia că soldatul nu este un amorez la fel de bun ca şi un *clericus*, atunci putem fi siguri că afirmaţia e susţinută de o observaţie şi o documentare temeinice.

În epoca burgheză, scena cinismului sexual are o cu totul altă înfăţişare. Burghezia nu ridică pretenţii la o hegemonie culturală fără ca, în acelaşi timp, să edifice şi un model de dragoste ideală: căsnicia din dragoste. Nenumărate romane vor contribui la întipărirea cât mai de neşters în mintea publicului – şi în special a publicului feminin – a şabloanelor idealismului erotic burghez. Astfel ia naştere o efervescenţă culturală de dimensiuni nebănuite; căci, pe de o parte, „sufletul burghez” îşi dorea să fie părtaş la bucuriile dragostei, manifestându-şi dorinţa de a-i gusta impulsurile aventuriere, vitalizante, fantastice, ba chiar senzorial-pasionale; iar pe de altă parte, el trebuie să aibă grijă ca dragostea să rămână strict orientată în cadrul căsniciei, pentru ca „aspectul animalic” să nu joace un rol important, iar trupescul să treacă în cel mai rău caz drept „expresie” a pasiunii sufleteşti. Acest idealism erotic laic (căci cei care îl predică nu mai sunt nişte *clercs*) produce antiteze cinice sexuale la nivel epidermic. În chestiuni sexuale – dar şi în altele, burghezul este aproape un realist, care riscă o privire spre realitate fără a se distanţa însă de idealizările şi fantomele sale valorice. De aceea, idealurile lui sunt întotdeauna alimentate de intuiţii realiste – iar această tensiune este cea care îl face pe omul

burghez sensibil la umorul de sorginte sexual-cinică, la realismul murdar de gaura cheii şi la pornografie. În plus, burghezului îi vine uşor să-şi „afirme valorile”, dar fără a uita cum se petrec lucrurile „jos, în realitate”. De aici zâmbetul cinic – se ştie foarte bine; cunoaştem afacerea; şi eu am fost în Arcadia. Dar acesta nu este „nivelul nostru”; nu vom ajunge atât de uşor să confundăm susul cu josul. Burghezul vizitează nu fără plăcere bordelul şi se convinge de numitorul comun dintre doamnă şi târfă – dar realităţile rămân separate, diferenţele sunt apărate. Abia strategia culturală a literaturii şi artei burgheze de a cuceri publicul prin reprezentarea privatului, dar chiar şi în privatul însuşi, conduce la tragerea unei cortine între idealul privat şi animalicul privat; atunci când burghezul se ştie în spatele cortinei, în animalitatea sa, el se dovedeşte mai degrabă cinic decât kynic, mai degrabă porc decât câine. El ştie să distingă omenescul de preaomenesc. Pe de o parte, poate recunoaşte „slăbiciunile omeneşti”, iar pe de altă parte (cea ideală), este hotărât să-şi păstreze „poziţia” – adică, folosind cuvintele lui Bismarck, „politeţe până la ultima treaptă a spânzurătorii”. S-a încercat astfel chiar să se dea o definiţie a femeii de lume, ea fiind cea care ştie ce mină să adopte atunci când, în prezenţa ei, se face o glumă bărbătească, ceea ce denotă atât cunoaşterea lucrului, cât şi „superioritatea” faţă de el. De educaţia unei doamne ţine descoperirea notei tolerant-ironice cu care să trateze inevitabilul cinism masculin.



Scenă din „Salo sau cele o sută douăzeci de zile ale Sodomei” de P.P. Pasolini, după romanul marchizului de Sade. „Pornografia aristocraţiei târzii include miezul de violenţă al sexualităţii. Pentru a putea dezvolta relaţia dintre dezinhibare, teroare şi discreţie, ea condamnă huzurul în camere închise. De Şade încheie epoca eroticii aristocratice, care a început cu idealismul iubirii cavalereşti, într-un materialism al violului”.

Datorită psihanalizei, am fost obişnuiţi să legăm automat emanciparea psihologică de cea sexuală. Un lucru corect şi incorect în acelaşi timp. Corectă ni se pare încercarea psihanalizei de a trece peste semirealismul burghez al obiectelor sexuale, spre un realism deplin. Este însă falsă tendinţa psihanalizei de a suprapune şi substitui misterul cu inconştientul. Bineînţeles că sexualitatea constituie un domeniu în care această confuzie chiar se impune. Dacă, la vremea sa, psihanaliza a început prin a cerceta aşa-numitul inconştient, ea s-a dedicat de fapt acelui domeniu care, în societatea burgheză, reprezenta

tema secretă *par excellence* – ea lua în serios experienţa şi susceptibilitatea *de animal* a burghezului. Dar pentru asta a trecut la neutralizarea domeniului animalic-sexual şi retragerea lui în sfera lucrurilor ne-secrete. De aceea, cititorii contemporani ai textelor psihanalitice se puteau întreba uneori dacă ceea ce citesc se subscrie mai curând genului ştiinţific sau celui pornografic. Cu această intenţionată confuzie între secret şi inconştient, atât analiştii, cât şi pacienţii se torturează de două generaţii. Căci dezvăluirea secretelor sexuale ale culturii burgheze târzii nu a condus la o de-nevrotizare a societăţii – şi asta pentru că secretele sexuale patogene nu reprezintă decât o părticică minusculă a inconştientului individual şi colectiv[28].

Psihanaliza este o struţo-cămilă istorică. Cu bazele sale sexual-patologice ea priveşte înspre trecut, iar cu convingerea că inconştientul este un produs priveşte spre viitor. Oarecum în maniera unui detectiv cultural, ea a ajutat la transformarea unei suspiciuni burgheze timpurii într-o certitudine: că omul poartă în sine un animal. Cu această bănuială, oamenii societăţii burgheze trăiesc încă din secolul al XVIII-lea, sperând, pe de o parte, în îmblânzirea finală a acestuia cu ajutorul raţiunii, prin emancipare şi morală, şi constatând, pe de altă parte, răspândirea tot mai amplă a unui produs colateral acestei îmblânziri, a unei umbre animalice tot mai ameninţătoare ce planează asupra sa. Abia burghezului întru totul civilizat, semirealist „dezanimalizat” îi va fi scris să cadă pradă incertei şi bântuitoarei bănuieli împotriva inferiorităţii şi inferiorităţii sale. Această suspiciune de sine a animalului burghez începe să se facă simţită în cadrul literaturii romantice – cu ale sale metafore misterioase şi melancolice despre prăbuşirea animalică înspre interior şi în jos. Romanticii ştiu că burghezului îi sunt deschise două drumuri: unul în lumina burgheză,

28 Nu-mi face plăcere să accept necritic aceste ipoteze. Tema ar merita tratată într-o lucrare separată, ocazie cu care sper să pot scrie mai mult şi mai convingător despre aceste lucruri.

celălalt, în prăpăstiile ne-burgheze. Primul se căsătoreşte, devine un om de nădejdede, zămisleşte copii şi savurează împăcarea mic-burgheză – dar ştie el ce este viaţa?

„Celui de-al doilea-i cântară, iară şi iară.
Mii de voci mincinoase
De sirenă suavă, şi-l traseră
În talazul ce clocoteşte, în prăpastia colorat-cântătoare”.
(Strofa a patra din poezia lui J.v. Eichendorff *Die zwei*, 1818)

Al doilea este un străin interior, animalul încă incontrolabil, care îndrăzneşte să coboare spre propriile-i secrete şi abisuri sufleteşti – în prăpăstiile multicolore ale plăcerii animalice. Abia omul care încearcă să interzică întru totul animalicul din el însuşi simte crescând în sine o primejdie pe care trebuie să o trateze cu mare grijă. O variantă a unei asemenea îngrijorări se poate întâlni în vocabularul psihanalitic, care desemnează domeniul animalicului periculos cu o expresie specifică îmblânzitorului, „inconştientul”, „necunoscutul”. Psihanaliza are ceva dintr-o ştiinţă a îmblânzirii (pseudomedicală) – de parcă şi-ar fi stabilit ca scop legarea „inconştientului” de stâlpul crezurilor şi conştienţei noastre.

*Magnetism animal*. O preocupare serioasă pentru gânditori şi suflete credule. Caricatură de Michael Voltz (?). „Bănuiala de animalitate a indivizilor burghezi îndreptată împotriva lor înşile creează cadrul cultural al psihologiei abisale moderne”.

Când Freud vorbeşte despre „chimismul sexual” şi

despre orgasm ca descărcare, îţi este destul de greu să nu te gândeşti la experienţa de bordel a bărbaţilor, care, în practica amorului, de vreme ce nu-i vorba de nimic altceva decât de „descărcare”, de-abia dacă îşi scot pantalonii. E vorba deci de a domoli, a limpezi, de o dreaptă obiectivare şi obiectualizare a sexualităţii. Se creează astfel o implacabilă corespondenţă cu deja existenta şi nedreapta demonizare a misteriosului domeniu lăuntric, a cărei expresie o putem întâlni aproape de la începutul culturii burgheze, la romantici. Ei au creat cadrul unei demonologii a „inconştientului sexual”. Demonul nu este altceva decât animalul interior. Iar ceea ce reprezintă „inconştientul” în esenţa sa a fost exprimat cu mai mare claritate de poetul romantic Eichendorff, decât de omul de ştiinţă neoromantic Sigmund Freud: „Dar tu ai grijă să nu trezeşti în pieptul tău sălbăticiunea, ca ea să nu ţâşnească dintr-odată, rupându-te pe tine însuţi în săritura ei” (*Schloß Dürandé*).

Numai pentru abonaţi.

„Pornografia burgheză circumscrie aspectul de marfă al sexualităţii. În virtutea unei *indiscreţii* principiale, ea demolează spaţiile închise, face sinonime nuditatea şi vandabilitatea şi aduce drogurile vizuale pe «piaţa liberă». «Bordelizarea minţilor» – comportament productiv? (vezi «Cinismul de schimb»)”.

În comparaţie cu secolul al XIX-lea, a cărui expresie s-au dovedit a fi psihologiile inconştientului, epoca culturală burgheză târzie a marcat modificări importante. Niciun contemporan nu mai crede sau practică scindarea dintre o iubire animalică şi una idealistă, îndepărtându-se astfel o premisă a atacurilor sexual-kynice. Nici nu se râde la „glume murdare”, şi nici pornografia nu te mai lasă cu gura căscată – ambele fac deja dovada unui aspect retrograd. Ar fi naiv însă să credem că jocul se sfârşeşte aici. Dacă kynismul şi-a făcut efectul, asta nu înseamnă că nu s-au găsit noi cinici care să se îndeletnicească cu adevărul de acum mai puţin „murdar” într-o manieră la fel de murdară ca mai-nainte. Şocul pornografic este de mult depăşit dar afacerea a rămas prosperă. Pornografia burgheză nu mai este de multă vreme o reglare de atitudine personală faţă de înfrânări, idealisme erotice sau tabuuri sexuale. Ceea ce produce ea constituie mai degrabă o conştiinţă înapoiată, făcând referinţă la tabuuri de parcă acestea ar exista, pentru ca apoi să le depăşească cu ajutorul unei conştiinţe fals emancipate. Cinsimul presei noastre reproducătoare de sâni şi fese nu constă

sub nicio formă în faptul că oferă spre contemplarea generală femei dezbrăcate mai mult sau mai puţin frumoase, ci în aceea că restaurează mereu unele relaţii intersex vetuste şi participă cu un grad ridicat de conştienţă la o îndobitocire rafinată a celuilalt. De aceea astăzi, forţa de impact kynică, luministă şi realistă se află în mâinile unor grupuri feministe, care, cu prilejul unor manifestări publice, sparg vitrinele sex-shop-urilor.

În societatea capitalistă, pornografia burgheză târzie foloseşte la exercitarea structurii de *nu-acum* a unei vieţi schizoide, amăgită de propriul ei timp. Ea comercializează originarul, datul şi firescul sub chipul unei finalităţi îndepărtate, ca stimul utopic-sexual. În pornografia modernă, frumuseţea platonică a corpului ca ghid al sufletului spre cea mai înaltă şi mai entuziastă experienţă a adevărului serveşte la întărirea lipsei de dragoste, care are în lumea noastră puterea de a defini realitatea.

### 4. Cinismul medical

„Medicul are doi duşmani: morţii şi oamenii sănătoşi”.

Vorbă din popor

În fiecare cultură există categorii de oameni pe care obligaţiile profesionale îi fac să dezvolte un anumit tip de realism în relaţiile lor cu trupurile muribunde sau ucise: soldatul, călăul, preotul. În schimb, în practica medicală se formează cel mai radical realism al morţii – o conştiinţă a morţii care, din punct de vedere tehnic, este mai familiarizată ca oricare alta cu vulnerabilitatea trupului nostru şi dezvăluie evoluţia orientată spre moarte a organismului nostru, indiferent dacă este vorba despre sănătate, maladie sau procesul de îmbătrânire. Doar măcelarul are o cunoaştere comparabilă – înrădăcinată la fel de meşteşugăreşte în rutină – a aspectului material al morţii noastre. Materialismul medical îl poate intimida chiar şi pe cel filosofic. Iată de ce cadavrul ar fi profesorul

competent al unui materialism integral. Pentru ca un profan să poată ţine pasul cu realismul medical al morţii, ar trebui să-şi însuşească o doză mare de sarcasm, umor negru şi cutezanţă romantică şi să nu se teamă de o examinare medico-legală filosofică. Să rişte – păstrându-şi terminaţiile nervoase – şocul unei autopsii, căci de-abia aşa ceva permite experimentarea morţii „nude". Privirea anatomică – mai „cinică" decât oricare alta – ia cunoştinţă de o a doua goliciune a trupului nostru atunci când viscerele dezgolite de pe masa de disecţie a chirurgului se prezintă în „ultima" lor nuditate, lipsită de orice pudoare. Şi cadavrul cunoaşte din cele mai vechi timpuri dorinţa de a da un *show* – examenul medico-legal, nudismul morţii, nocturne existenţialiste în maniera lui Callot[29]. Cadavrele trezesc din cele mai vechi timpuri o curiozitate împănată cu groapă, după cum o demonstrează execuţiile de demult, incinerările publice, romantismul de odinioară al morgii, precum şi expunerea pe catafalc a cadavrelor politice.

Criza actuală a medicinei provine parţial din faptul că – şi de modul în care – a renunţat la vechea relaţie funcţională cu clerul, căci de atunci, propriile-i raporturi cu moartea au devenit contorsionate, duplicitare. În „lupta dintre viaţă şi moarte", preoţii şi medicii s-au situat pe poziţii adverse. Doar preotul putea fi adeptul morţii fără să devină cinic şi păstrându-şi o perspectivă liberă şi kynică asupra realităţii, fiindcă în religiile şi cosmologiile vii moartea trece drept preţul firesc al vieţii şi fază a marilor orânduiri de care ştiinţa preoţească se ştia la un moment dat legată „conspirativ" – şi în consens cu ea. Mortalitatea ca fenomen general nu-l pune în încurcătură pe preot, aşa cum nu-l pune nici agonia individuală în special. În ambele cazuri acţionează o realitate de natură superioară în care voinţa noastră nu este consultată. Alta este situaţia medicului. Acesta este obligat prin definiţie să se situeze de partea vieţii. Din această atitudine partizană necondiţionată derivă idealismul medical, care duce până

29 Aluzie la lucrarea lui E.T.A. Hoffmann (1776-1822) Fantezii în maniera , lui Callot (1813-1815) (n.t.).

la cele mai cinice complicaţii străduinţele absurde ale medicinei de a salva viaţa unor trupuri muribunde, aflate de mult în descompunere. Medicul ia apărarea trupului viu faţă de cadavru. Având în vedere că trupul viu este o bursă a forţei, cel care dă ajutor trupului va deţine puterea, în felul acesta, dintr-un om care dă ajutor, medicul se transformă într-un fel de potentat, deoarece participă la puterea de decizie centrală a tuturor puterilor hegemone – la puterea asupra vieţii şi morţii altora. Aceasta îi conferă medicului o poziţie intermediară: pe de o parte este un partizan „absolut" al vieţii, iar pe de altă parte, participă la puterea deţinută de puterile hegemone asupra vieţii. Terenul pentru apariţia cinismului medical este pregătit. Desigur, de ce să nu joace studenţii medicinişti popice cu craniile în anticamera institutului de anatomie? Nici noi nu eram impresionaţi când profesorul de biologie aducea în clasă un schelet pe care îşi făcea demonstraţiile, închizându-i şi deschizându-i gura şi spunându-ne că scheletul aparţinuse oricum unui criminal de rând. Aş fi mulţumit dacă întregul cinism medical ar putea fi tratat cu umorul negru al acestor exemple. Dar, având în vedere că medicina înseamnă în mare măsură participare la exercitarea puterii şi că puterea se caracterizează din punct de vedere filosofic tocmai prin incapacitatea de a manifesta umor, nici medicina, cu orientarea ei cinică, nu are nimic ce s-ar putea apropia de umor.

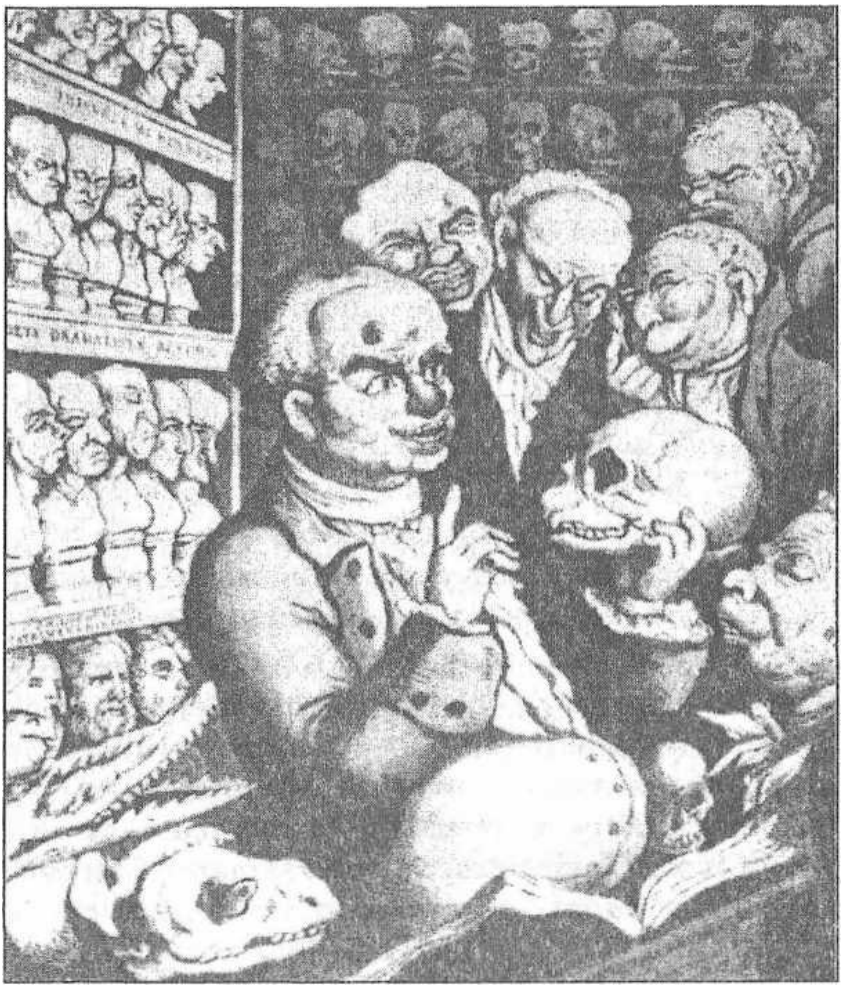
Am spus că orice putere porneşte de la trup. În ce fel este valabilă această constatare pentru puterea medicală? Sunt posibile trei răspunsuri:

1. Activitatea medicului se bazează pe alianţa încheiată cu tendinţele fireşti ale vieţii de a se autointegra şi de a respinge durerea. Medicul se sprijină pe doi aliaţi: dorinţa de a trăi şi abilităţile medicale. Dacă se pricepe să le mânuiască pe amândouă, va fi un terapeut plin de har. Puterea medicului îşi găseşte legitimarea şi confirmarea în eficienţa sugestiilor vitale (indiferent care ar fi acestea) şi în intervenţiile practice (medicamente, intervenţii

chirurgicale, regim dietetic). O societate sănătoasă se defineşte în primul rând prin modul în care îi remunerează şi îi integrează în structura socială pe terapeuţi. Unul dintre cele mai înţelepte obiceiuri ale medicinei rurale chinezeşti mai vechi era acela de a-ţi plăti tămăduitorul câtă vreme erai încă sănătos, sistându-i plata în momentul în care te îmbolnăveai. Acest sistem împiedica în mod foarte inteligent disocierea puterii tămăduitorului de interesele vitale ale comunităţilor. Important pentru noi este în primul rând faptul că acest exemplu chinezesc ilustrează o tradiţie a *medicinei populare*. Căci tocmai aceasta întruchipează în practicile medicale ceea ce, în celelalte domenii ale valorilor, am numit impulsul kynic. Arta de a tămădui stă aici încă sub controlul unei conştiinţe comunitare care, la rândul ei, dispune de abilitatea de a dirija puterea tămăduitorului. Deasupra ei se află însă vechea *medicină a potentaţilor*, care a reuşit dintotdeauna să se sustragă controlului exercitat de jos în sus în ceea ce priveşte acordarea recompenselor. Iată de ce a preferat întotdeauna să-şi primească onorariul în caz de îmbolnăvire, creându-şi în felul acesta un serios mijloc de şantaj. Fireşte că situaţia are şi o perspectivă productivă. Libertatea medicinei – acolo unde există – rezidă în mare parte în autarhia economică a medicilor, pe care aceştia şi-au asigurat-o impunându-şi onorariile. (în această privinţă, există o paralelă între medicina grecească şi dreptul roman, şi anume principiul consultaţiei particulare şi al remunerării de la caz la caz – principiu bazat pe ideea unui „contract de tratament”.)

2. Voinţa de a trăi – un agent esenţial al oricărei vindecări – este ameninţată de îndoieli în cazul unei îmbolnăviri „grave”. Atunci când impulsul vital intră în coliziune cu impulsul morţii, bolnavul are nevoie de un aliat, în al cărui pact necondiţionat cu viaţa să poată avea încredere. Iată de ce bolnavul îşi proiectează capacitatea de autovindecare a propriului trup asupra medicului, care se pricepe să o redreseze şi să o revigoreze mai bine decât

ar putea să o facă bolnavul slăbit şi timorat. În momentele de criză, pacientul care se poate încrede în propria dorinţă de a trăi, concentrată în tămăduitorul său, are un avantaj net în comparaţie cu pacientul însingurat, care trebuie să lupte concomitent împotriva maladiei şi îndoielilor. Bolnavul care se poate baza pe medicul său îşi încredinţează în decursul acestei drame toate puterile în mâinile celui care îi dă ajutor. Poate că tocmai această optică explică, cel puţin în parte, succesele uimitoare ale vechilor practici medicale magice – de exemplu, ale şamanismului. Cu ocazia ritualului magic, şamanul extrage din trupul bolnav „răul", întruchipat într-un corp străin, strecurat de el pe ascuns – de exemplu, un vierme, o larvă, un ac. Asemenea extrageri (efectuate de multe ori în momentul de paroxism al unei crize) formau, în caz de succes, punctul de cotitură al preponderenţei proceselor de autovindecare – oarecum nişte înscenări adiacente exterioare ale dramei energetice lăuntrice. Medicul îşi fundamentează până în zilele noastre statusul său magic pe aceste mecanisme şi altele similare, în măsura în care demoralizarea şi tehnocraţia cinică a trupului nu îl marchează chiar şi din exterior – un lucru care se întâmplă tot mai des. Dacă l-am lipsi în totalitate pe medic de asemenea funcţii magice, iir însemna să dăm peste cap tot sistemul medical actual. Că ar fi apărut însă între timp motive bine întemeiate şi pentru asemenea deziderate radicale a devenit deja un subiect reluat mereu în presă. Căci cu cât pactul cu viaţa şi ideea tămăduirii magice sunt întruchipate în mod mai puţin credibil de medicii zilelor noastre, cu atât mai insistente sunt tentativele de căutare a unor mijloace de autovindecare. În clipa în care se va şti cum funcţionează componenta sugestivă a proceselor de vindecare, va fi sosit momentul să se renunţe în proiectarea dorinţei de a trăi în exterior, asupra pacientului. Se va deschide un câmp larg de acţiune pentru terapia alternativă.



Thomas Rowlandson, Conferinţă la dr. Gall.

3. Puterea medicului ajungea la apogeu când era vorba despre trupul unui domnitor. Dacă se îmbolnăvea regele, medicul său personal domina *de facto*, pentru o clipă, „trupul care întruchipa puterea”. Posibilitatea de a-i vindeca pe domnitori înalţă arta medicală la nivelul medicinei potentaţilor. De aceea, medicina dominantă este medicina dominatorilor. Cine îi vindecă pe deţinătorii puterii va deveni el însuşi deţinător central al puterii. În vechile teocraţii şi monarhii clericale, această legătură era

încă nemijlocită datorită uniunii personale dintre domnitor şi tămăduitor. Mai târziu se produce o diferenţiere între tămăduitorul potentaţilor şi principele domnitor – şi anume pe măsură ce practica tămăduirii devine o artă bazată pe un nucleu experimental tehnic, care poate fi deosebit de manipularea magică. Cuvântul german *Arzt* [= medic] s-a format – după *Duden* – prin preluarea cuvântului grecesc pentru „medic al potentaţilor”, şi anume *arch-iatros*, medicul şef. Acesta era titlul medicilor de curte care îi îngrijeau pe domnitorii din Antichitate – primul document în acest sens îl găsim la seleucizii din Antiohia. Prin intermediul medicilor romani, cuvântul ajunge la Merovingienii franci. De la curţile regale, titlul trece apoi la medicii personali ai potentaţilor ecleziastici şi laici, iar în perioada Evului Mediu timpuriu, devine termen generic pentru profesiune. Interesant în această evoluţie semantică este în primul rând faptul că odată cu impunerea titlului de medic dispare o denumire mai veche a tămăduitorului: acesta se numea *lachi*, ceea ce în traducere literală ar însemna „descântătorul”. Schimbarea sensului indică o schimbare a practicilor: medicina cvasiraţională a potentaţilor începe să înlocuiască medicina populară magică. Ne poate pune pe gânduri observaţia din *Duden* că „medic” nu a devenit niciodată un cuvânt cu adevărat popular, spre deosebire de „doctor”, care, începând cu secolul al XV-lea, circulă peste tot. „Doctorul” – ca descântător savant al bolilor – trezeşte până în ziua de astăzi mai multă încredere decât *archiater*-ul, medicul potentaţilor. Şi, într-adevăr, există un soi de medicină care s-a manifestat dintotdeauna ca umbră dubioasă a puterii.

Pitt şi regele Suediei îl consultă incognito pe doctorul Gali.

Kynismul medical începe în clipa când terapeutul – în calitatea sa de partizan al vieţii – îşi pune în joc, într-o manieră frivol-realistă, cunoştinţele despre trup şi moarte, îndreptându-le împotriva amăgirilor bolnavilor şi potentaţilor. Se întâmplă de multe ori ca medicul să nu aibă de-a face cu o suferinţă fatală, ci cu urmările ignoranţei, aroganţei, superficialităţii, idioţeniei corporale, „prostiei” şi a unui regim de viaţă inadecvat. Când are de luptat cu asemenea rele, complicitatea cu moartea îi poate oferi medicului kynic o armă eficientă. Nimeni nu a prezentat această ipostază atât de frumos ca Johann Peter Hebel, în istorioara sa despre *Pacientul vindecat* (*Patienten*) – un medic înţelept îi dă unui cetăţean bogat şi îmbuibat din Amsterdam un sfat care nu lasă nimic de

dorit în ceea ce priveşte grobianismul kynic. Având în vedere că oamenii bogaţi au parte de boli „pe care omul sărac, slavă Domnului, nu le cunoaşte”, acest doctor recurge la o formă specială de terapie: „Las că te vindec eu!”. Şi îi scrie următoarea scrisoare exemplară:

„Dragă prietene, starea sănătăţii dumitale este gravă, dar dacă îmi dai ascultare, te pot ajuta. În pântecele tău sălăşluieşte un animal feroce, un balaur cu şapte capete. Este absolut necesar să stau eu personal de vorbă cu balaurul, aşa că trebuie să vii la mine. Dar nu cu un vehicul şi nici călare pe un cal, ci pe jos – altminteri îl zdruncini pe balaur şi te muşcă de măruntaie, câte şapte maţe dintr-odată. Apoi, mănâncă doar de două ori pe zi câte o farfurie cu legume, la prânz adaugă şi un cârnăcior fript, seara un ou, iar dimineaţa, o supică de carne cu verdeaţă. Dacă mănânci mai mult îngraşi balaurul, care îţi va strivi ficatul – iar în acest caz, în loc să vină croitorul să-ţi ia măsura pentru haine, va veni tâmplarul să-ţi ia măsuri pentru coşciug. Acesta este sfatul meu, iar dacă nu-l urmezi, nu vei mai auzi cântecul cucului în primăvara următoare” (Johann Peter Hebel, *Das Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes*, München, 1979, p. 153).

Care medic modern ar îndrăzni să vorbească în acest fel cu pacienţii săi descinşi dintr-o lume civilizată? Şi câţi pacienţi sunt în situaţia de a-şi mărturisi în ziua consultării unui medic: „Nici nu aş fi putut alege un moment mai puţin potrivit pentru însănătoşire decât tocmai acum, când trebuie să merg la doctor. De mi-ar vâjâi măcar urechile sau de m-ar supăra inima”. Şi care medic, întrebându-şi pacientul de sănătate, primeşte răspunsul: „Domnule doctor, slavă Domnului, mă simt bine şi m-ar bucura să ştiu că sunteţi şi dumneavoastră la fel de sănătos ca şi mine”. În ce măsură istorioara sarcastică a lui Hebel oglindeşte tiparele de gândire ale medicinei populare reiese şi din finalul ei, care ne face cunoscut faptul că pacientul cel bogat „a trăit 87 de ani, 4 luni şi 10 zile, sănătos ca peştele în apă, şi i-a trimis medicului în fiecare an, ca salut de Anul Nou, câte 20 de dubloni”. *Onorariul*

plătit medicului de către bolnav s-a transformat în *salutul* de Anul Nou al unui om sănătos. Există oare o referire mai ilustrativă la acel „alt sistem de tămăduire” în care tămăduitorii sunt remuneraţi fiindcă fac tot posibilul pentru a preveni îmbolnăvirea semenilor lor?

Realismul popular al zilelor noastre vede în medici – în ciuda ştiinţei, în ciuda cercetărilor şi a chirurgiei – doar un partizan suspect al vieţii, la care se poate constata foarte des că trece cu multă uşurinţă de partea maladiei. O caracteristică a medicinei potentaţilor este, de multă vreme, interesul acordat mai curând bolilor decât celor bolnavi. Ea înclină să cantoneze, cu autosuficienţă, într-un univers format din patologie şi terapie. Forma clinică a medicinei îi îndepărtează tot mai mult pe medici de orientarea spre ceea ce este sănătos, anihilând înrădăcinarea conştiinţei terapeutului într-un realism caracterizat printr-o atitudine pozitivă faţă de viaţă, care ar prefera să nu aibă deloc de-a face cu medicina. Medicul lui Hebel face încă parte dintr-o categorie – pe cale de dispariţie – care încearcă să-i dovedească bolnavului prezumtiv că medicina nu le este de niciun folos acelor pacienţi care nu suferă de o boală anumită, ci de inabilitatea de a fi sănătoşi. Mai demult se spunea că, adeseori, medici foarte buni vor fi tocmai acei oameni care ar fi vrut să devină şi altceva – de exemplu, muzicieni, scriitori, căpitani, preoţi, filosofi sau vagabonzi. Pe vremea aceea, lumea îşi dădea încă seama că nu este obligatoriu ca un om care ştie totul despre boli să se priceapă şi la arta vindecării. Tendinţa de „a ajuta” este umană şi îmbucurătoare pe măsură ce neîmbucurător şi suspect este ca ajutorul să vizeze afecţiuni generate de tendinţele de autodistrugere, care sunt apanajul civilizaţiei. Un medic este împins mult prea uşor în tabăra cinică a potentaţilor dacă nu mai poate combate – ca marele dr. med. Hiob Praetorius – „prostiile” autodistructive în care îşi are deseori originea „tabloul clinic”. Cu cât afecţiunile provocate de condiţiile politico-civilizatorii – sau de medicina însăşi – sunt mai numeroase, cu atât mai mult se

înfundă practica medicală a societăţii noastre în labirintul cinismului superior, care ştie că favorizează cu mâna dreaptă maladiile pentru a căror vindecare încasează bani cu mâna stângă. Dacă *doctorul*, ca partizan savant al vieţii, consideră într-adevăr că misiunea sa este să prevină apariţia bolilor pornind de la *cauzele* lor – în loc să se adapteze la existenţa lor ca efect şi să intervină doar parazitar, el ar trebui să supună mereu unei discuţii sincere atât relaţia sa cu puterea, cât şi modul în care face uz de această putere. O medicină care s-ar situa în mod implacabil pe poziţiile pactului încheiat cu dorinţa de a trăi ar trebui să devină astăzi nucleul ştiinţific al unei teorii generale a supravieţuirii. Aceasta ar trebui să elaboreze o dietetică politică menită să intervină ca un bisturiu în condiţiile de viaţă şi de muncă ale societăţii. Dar, în general, medicina orbecăieşte într-o miopie cinică, interpretându-şi pactul cu dorinţa de a trăi într-un mod atât de discutabil, încât nu putem constata decât de la caz la caz pe care dintre poziţiile kynico-cinice se situează. Să fie oare kynismul fenomenului simplu, aşa cum îl practica bunul preot Kneipp? Să fie cinismul fenomenului complex, aşa cum îl lansase în ultima perioadă profesorul Barnard cu transplanturile sale de inimă? Să fie kynismul unei *Résistance* medicale care refuză colaborarea cu instituţii şi mentalităţi autodistructive? Să fie cinismul unui colaboraţionism medical care lasă mână liberă cauzelor pentru a putea câştiga bani de pe urma efectelor? Un kynism al vieţii simple sau un cinism al morţii confortabile? Un kynism care opune necunoaşterii, autodistrugerii şi ignoranţei o certitudine a morţii salutar de ameninţătoare? Sau un cinism ce face cauză comună cu refularea morţii – care, în societăţile supramilitarizate şi îmbuibate, este un element de susţinere a sistemului?

George Grosz, *Gesundbeter oder die K.V.-Maschinen* (Tămăduitori prin rugăciuni sau maşinile care te declară apt de a fi trimis pe front), 1916/1917.

Având în vedere că medicul trebuie să-şi protejeze cordul de numeroasele asperităţi ale profesiunii sale, raţiunea populară îi permite dintotdeauna să manifeste şi o doză de bădărănie cinică pe care nu ar accepta-o niciodată din partea altor oameni. Poporul îşi intuia aliaţii reali

tocmai în cei care aveau suficientă inimă ca să o poată ascunde după perdeaua unui umor negru sau a unor grosolănii. Glumele medicale – mai cinice decât toate celelalte categorii de glume – au găsit întotdeauna auditori laici înţelegători, care se puteau convinge că cinismul dur al tămăduitorilor este dovada unor intenţii bune. În schimb, o atitudine glacială înconjură acea medicină care nu mai face glume încremenind în exercitarea propriei puteri sau a celui pe care îl reprezintă. Există o medicină care nu este decât arhiatrie – o medicină practicată de un şef. Momentul prielnic pentru acest cinism medical a sosit – ca pentru orice altă mentalitate de stăpân care tinde spre dezinhibare – în momentul preluării puterii de către fascişti; fascismul a creat scenariul în care puteau ieşi la suprafaţă toate brutalităţile înăbuşite, zămislite de o societate civilizată doar în materie de represiune. Întocmai cum a existat o comunitate de interese mai veche, mascat cinică, între instituţia care punea în aplicare sentinţele de condamnare (având drept urmare furnizarea de cadavre) şi anatomia ştiinţifică mereu însetată de cadavre, tot aşa, cinismul medical al potentaţilor a găsit o comunitate de interese cu rasismul fascist care îi permitea, în fine, să-şi potolească pe cont propriu setea de cadavre. Cine are nervii tari, să citească protocoalele încheiate la Nürnberg cu ocazia proceselor medicilor, în care s-au dezbătut crimele împotriva umanităţii comise de *fascismul medical* german. Am recurs la acest termen după o matură chibzuinţă; expresia „fascism medical” nu este rezultatul unui capriciu critic, ci rezumă cât se poate de pregnant o stare de fapt. Elementele ajunse la putere, între 1934 şi 1945, în medicina din lagăre şi universităţi nu denotă doar o rătăcire întâmplătoare a unor medici izolaţi care au aderat la ideologia naţional-socialistă, ci dezvăluie o veche tendinţă – încurajată în sens fascist – a medicinei potentaţilor, şi anume convingerea adânc înrădăcinată în trecut că există prea mulţi oameni care „de fapt” nu merită trataţi, în caz de boală, ei pretându-se mai degrabă ca obiecte ale unor experimente medicale. Pe marginea

acestei teme, Alexander Mitscherlich scrie următoarele:

„Fireşte că putem face un calcul elementar. Din cei aproximativ 90.000 de medici activi pe atunci în Germania, cam 350 au comis crime. Chiar şi această cifră este considerabilă, dacă ne gândim la proporţiile crimelor. Dar comparativ cu întregul corp medical, era totuşi doar o parte – aproximativ a trei suta parte… la trei sute, un medic criminal? Un procent care în trecut nu ar fi putut fi niciodată găsit la corpul medical german. De ce tocmai acum?" (*Medizin ohne Menschlichkeit*, *Dokumente des Nümbeger Ärzteprozesses*, ed. A. Mitscherlich şi F. Mielke, Frankfurt am Main, 1962, p. 13).

Mitscherlich arată că în spatele somităţilor criminale se afla un aparat medical impresionant, care parcursese deja, pas cu pas, o bună bucată din drumul ce ducea la transformarea pacientului în material experimental uman. Medicii criminali nu trebuiau să facă „decât" un salt cinic mai departe, în direcţia pe care erau oricum obişnuiţi să o urmeze. Ceea ce se petrece astăzi – în tăcere şi fără intervenţii exterioare inoportune – în domeniul studiului torturii, al cercetării genetice şi protetice, al cercetării militar-biologice şi al farmacologiei de război cuprinde deja elementele care îi pot furniza unui fascism medical al viitorului toate instrumentele necesare; fioroasele experienţe făcute pe oameni vii şi „faimoasele" colecţii de schelete ale medicinei naţional-socialiste vor reprezenta „un fleac în comparaţie cu aceasta" – expresia constituie o supralicitare cinică, deşi corespunde unei tendinţe a realităţii. În ceea ce priveşte ingeniozitatea născocirii cruzimilor, secolul al XXI-lea a început deja.

Ce remediu există împotriva medicinei potentaţilor, de azi şi de mâine? Ar fi posibile mai multe răspunsuri:

În primul rând: din mijlocul societăţii animate de dorinţa de a trăi şi a filosofiei ei – în măsura în care conceptualizează dorinţa de a trăi a propriei epoci – trebuie să pornească o ofensivă în vederea restabilirii

noţiunii de „medic bun”, punând în prim-plan „terapia orientată spre cauze” pe care să o opună cinismului universal difuz al medicinei moderne. Medicina nu a reuşit niciodată să definească prin forţe proprii ce înseamnă un ajutor eficient şi un adevărat terapeut. O orânduire socială ca a noastră încurajează cu necesitate o medicină care, la rândul ei, promovează mai degrabă sistemul maladiilor şi al cauzelor îmbolnăvirilor decât un mod de viaţă sănătos.

În al doilea rând: doar autoajutorarea ne poate feri de tămăduitorii potentaţilor. Unica armă eficientă împotriva unei terapii inadecvate sau dubioase este să nu recurgem la ea. De altfel, se pot urmări de multă vreme tentativele medicinei capitaliste a potentaţilor de a-şi subordona o serie de metode tradiţionale de autoajutorare ale medicinei populare, pe care – după secole de defăimare şi rivalitate – le asimilează şi le contabilizează ca parte componentă a raţiunii medicinei universitare. (S-a demonstrat ştiinţific că unele plante conţin într-adevăr substanţe terapeutice!) Interesul corpului medical instituţionalizat tinde cu toate mijloacele să ajungă la o situaţie în care tot ce se referă la trup este complet medicalizat – de la medicina muncii la medicina sportivă, medicina sexuală, medicina aparatului digestiv, medicina nutriţională, medicina fitnessului, medicina traumatică, medicina judiciară, medicina de război, şi până la acele medicine care şi-au asumat competenţa de a ţine sub control aspectul sănătos sau patologic al respiraţiei, mersului, statului în picioare, învăţatului şi cititului unui ziar – ca să nu mai vorbim despre graviditate, naştere, moarte şi alte mutaţii ale trupului omenesc. Sistemul „sanitar” urmăreşte o ipostază în care controlul exercitat de medicina potentaţilor asupra somaticului să devină totalitar. Ne putem imagina momentul când se va ajunge la o deposedare totală a competenţelor corporale private. Până la urmă, în cadrul unei prelegeri de urologie, vom învăţa cum trebuie să urinăm corect. Problema principală a procesului medical cinic actual este dacă „medicina universitară” va reuşi să anihileze mişcările terapeuţilor

laici generate de diverse motive culturale (psihologizare, mişcări feministe, ecologie, comunităţi rurale, religii noi ş.a.m.d.). Această problemă evoluează în paralel cu cea referitoare la şansele medicale interne ale ramurilor de specialitate medicală „politică”: medicina psiho-somatică, medicina muncii, ginecologia, psihiatria etc. Acestea sunt specialităţile medicale care, din motive logice obiective, ar trebui să ştie în primul rând că tot ceea ce fac riscă să producă mai mult rău decât bine cât timp sistemul terapeutic nu ia o altă direcţie, determinată de viaţă, libertate, conştiinţă.

În al treilea rând: Există un singur remediu împotriva disocierii medicinei de responsabilitatea pentru propria stare somatică, şi anume conştientizarea vulnerabilităţii noastre fizice, a stării noastre de boală, a mentalităţii noastre. Nu mai trebuie să subliniez cât de greu este aşa ceva, având în vedere că teama, atunci când devine preponderentă, ne determină mult prea des să ne inhibăm propria responsabilitate pentru viaţa sau moartea propriului trup, sau să o încredinţăm medicilor, fără să ne gândim că, în ultimă instanţă, până şi cea mai perfectă medicină preventivă ne returnează tot nouă înşine întreaga răspundere, precum şi durerea inalienabilă din momentele de maximă neputinţă. Cine înţelege că cercul înstrăinării şi al evadării nu se poate închide decât în propria moarte trebuie să înţeleagă şi faptul că de preferat ar fi ca cercul să fie înscris în direcţia contrară, adică înspre viaţă în loc de non-viaţă, înspre risc în loc de securitate, înspre conştientizare în loc de disociere.

## 5. Cinismul religios

„Şi ce vor face ei cu Graalul atunci când îl vor găsi?”
Benjamin Disraeli

„… Până şi rânjetul se poate discuta aici, chiar şi acela al capului de mort; căci faptul că omul, cu planurile sale pe termen lung, iese din scenă exact ca vitele este la fel de amuzant”.
Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1299

Pe neaşteptate, unul dintre noi părăseşte această lume comună şi cu aspect continuu, încetând să-şi mai împartă existenţa cu noi. Respiraţia i se opreşte, la fel orice mişcare a sa. Întâi moartea se manifestă negativ, ceva se stinge şi trece în starea de repaus. Puţin mai târziu, fenomenul începe să-şi arate faţa activă – corpul se răceşte, va intra în putrefacţie şi se va descompune. Scheletul trece astfel în prim-plan, ca o parte din noi care rezistă aneantizării mai mult decât celelalte. El preia funcţia de reprezentant a ceea ce a rămas din noi *în materia* – de aici scheletul ca imagine a morţii. Această structură osoasă reprezintă sfârşitul – oricine trăieşte, îl poartă deja în sine. Fiecare dintre noi îşi este propriul purtător de coasă, heraldul clănţănitor al propriei sale ieşiri din scenă.

Graţie acestui fel de a privi moartea – singurul, de fapt, posibil, celui viu îi vine în minte că în corp sălăşluieşte o forţă invizibilă, care îl îndeamnă să respire, să zburde încoace şi încolo, şi care îi prezervă integritatea formei corporale; pe morţi însă, această misterioasă forţă i-a părăsit, aşa încât ei devin rigizi şi intră în descompunere. Invizibilul produce respiraţia, mişcarea, sentimentul, veghea şi prezervarea formei trupeşti, fiind o chintesenţă a coerenţei şi a energiei. Efectele sale, deşi nu prea vizibile şi greu de izolat, stau la baza celei mai adevărate realităţi. Acest invizibil are mai multe denumiri: suflet, spirit, respiraţie, strămoş, foc, formă, dumnezeu,

viaţă.

Ştim din experienţă că animalele se nasc şi mor la fel ca şi noi, că plantele germinează şi se ofilesc, şi că şi ele, în felul lor, participă la acest puls al vieţii şi al morţii, creare şi distrugere a formei. Neîndoielnic, în jurul „sufletului" omenesc se întreţese un cosmos al existenţei florale şi animale, al subiectelor energetice misterioase, care se manifestă dincolo de zi şi de noapte, de furtuni şi cer senin, de căldură şi frig. Acest mod de a fi împreună nu aminteşte nicicum de o „dominaţie" a omului asupra naturii şi a mediului său înconjurător, ci, mai degrabă, scoate la iveală statutul de tolerat şi de întreţinut al bipedului fără blană, atâta timp cât se dovedeşte în stare să-şi regleze interacţiunea cu aducătorii de foloase, precum şi cu aducătorii de primejdie ai acestei lumi animale şi vegetale.

Viaţa şi moartea, venirea şi plecarea sunt în primul rând constante ale naturii, pulsaţii în care ceea ce a fost predomină asupra a ceea ce se adaugă. În mersul înainte al civilizaţiei, relaţia dintre pasiv şi activ, dintre a suporta şi a face – chiar şi în ceea ce priveşte experienţa morţii – se modifică. Ceea ce părea a fi aspectul unei pulsaţii naturale devine, într-o societate mai dezvoltată, o *luptă* tot mai profundă şi mai acerbă între viaţă şi moarte. În acest caz, moartea nu mai este un eveniment inexorabil, ci un lucru care *ne* provoacă forţa şi voinţa. Imaginea sa primară nu mai este aceea a unui sfârşit implacabil, nici a unei paşnice edificări de sine, şi nici a unei stingeri lente a flăcării vieţii, ci imaginea unui eveniment plin de cruzime, împotriva căruia lupţi din toate puterile şi care este înconjurat de un aer de violenţă şi de crimă. Cu cât oamenii gândesc mai mult moartea ca pe o ucidere – şi nu ca pe o stingere paşnică, cu atât mai mult trebuie să crească nivelul fricii de ea în societăţile mai dezvoltate şi cu un nivel ridicat de violenţă. De aceea, atât cât ne este dat să vedem, statele şi imperiile istorice sunt state religioase, imperii religioase. Ele constituie lumi sociale în care frica de o moarte violentă este una realistă. Fiecăruia

îi este dat să vadă atacuri armate, masacre, violuri, execuţii publice, războaie, scene de tortură în care omul se transformă în diavol, pentru a atinge un maximum de suferinţă în uciderea celuilalt. În plus, societăţile structurate pe clase încearcă să suprime cu violenţă fizică şi simbolică energiile vitale ale supuşilor şi sclavilor săi, astfel încât să creeze în corpurile acestora impresia existenţei unor spaţii ale vieţii încă netrăite şi în care să se proiecteze dorinţele, fanteziile, nostalgiile şi intuiţiile unui alt fel de viaţă, deplină. Această viaţă netrăită îşi leagă energiile utopice de temerile de distrugere, care, în societăţile edificate pe forţă, sunt de timpuriu inoculate fiecăruia. Abia această legătură devine cauza naşterii acelui „nu" absolut şi aparent indestructibil al omului, într-o civilizaţie a existenţei înspre moarte. Acesta este răspunsul dat profund înspăimântătoarei experienţe civilizatorii. Existenţa noastră în civilizaţie include aproape *a priori* ameninţarea că nu ne vom putea desăvârşi în această viaţă care ne-a fost dată. Fiecare viaţă socializată trăieşte cu intuiţia că nu va reuşi să ajungă la un sfârşit cu energiile, cu timpul, cu voinţa şi cu dorinţele sale. Viaţa creează deci un rest – un uriaş şi arzător încă-nu, care are nevoie de tot mai mult timp şi viitor decât îi este dat să aibă fiecare dintre noi. Visurile îl poartă pe om peste sine, iar el moare împotrivindu-se neputinţei sale. De aceea, istoria civilizaţiilor înalte vibrează de nenumărate şi nemăsurate strigăte de „nu încă!" – un „nu" adresat morţii, rostit de un milion de glasuri, nereprezentând suflul unei vieţi aflate în clocot, ci o violentă înăbuşire a unei văpăi care, în altă situaţie, nu ar fi ars niciodată cu o asemenea putere, aceea a unei libertăţi vitale. De atunci, viaţa devitalizată, îndiguită în societăţi militarizate sau structurate pe clase, îşi cloceşte la nesfârşit compensaţiile, proiectându-le fie într-o viaţă ulterioară, aşa cum crede conştiinţa hindusă, fie într-o existenţă cerească, aşa cum consideră creştinismul sau islamul să vizualizeze, pentru consumul credincioşilor săi, visurile alienate de viaţă. În esenţă, religia nu este un opiu al poporului, ci amintirea

faptului că în noi există mai multă viaţă decât va putea ea să trăiască. Funcţia credinţei reprezintă un travaliu asupra corpurilor devitalizate, cărora nu le poate fi cu totul extirpată intuiţia că în ele există surse mult mai profunde ale vieţii, ale puterii, ale plăcerii, ale enigmei şi ale beţiei decât ne lasă cotidianul să credem.

Acest lucru acordă religiilor rolul lor dublu în cadrul societăţilor: ole pot servi sporirii legitimării, precum şi oprimării (vezi critica Luminilor la adresa religiei, în a treia meditaţie preliminară, „Critica iluziei religioase", vol. I, pp. 47 – 55); dar pot ajuta şi la îndepărtarea spaimei, deschizând indivizilor calea spre o mai mare creativitate şi putere de rezistenţă. De aceea, după caz, religia poate fi atât un instrument al stăpânirii, *cât şi* nucleul rezistenţei împotriva stăpânirii; atât un mediu al represiunii, *cât şi* mediul emancipării: instrument al devitalizării sau teorie a revitalizării.

Primul caz de kynism religios din tradiţia iudeo-creştină este cel al lui Moise, în rolul de rebel kynic. El a realizat prima mare *blasfemie* de proporţii atunci când, la întoarcerea de pe muntele Sinai, a spart tablele legii, „table de piatră, scrise cu degetul lui Dumnezeu" (*Ieşirea* 31.18). „Tablele acestea erau lucrul lui Dumnezeu şi scrierea ora scrierea lui Dumnezeu, săpată pe table" (32.16). Moise, care a coborât de pe munte cu legile divine sub braţ, găsindu-şi poporul dansând în jurul viţelului de aur, a dat un exemplu pentru felul în care se comportă kynicul religios cu cele sfinte. El distruge tot ce nu este spirit, ci doar literă de lege, ce nu este Dumnezeu, ci doar idol, ce nu este viaţă, ci doar reprezentare. E limpede că a făcut acest lucru la supărare, iar această supărare, care i-a dat dreptul şi îndrăzneala să atenteze la scrierea de mână a Domnului însuşi, a fost una sfântă. Asta se înţelege. Imediat însă, adică după ce a făcut tablele bucăţele, povestea biblică ne spune că Moise s-a aruncat şi asupra viţelului de aur, l-a topit în foc şi „l-a făcut pulbere şi, presărându-l în apă, a dat-o să o bea fiii lui Israel…". Mai târziu, Moise a trebuit să cioplească alte table, pentru ca

Domnul să le mai scrie o dată. Atunci Dumnezeu îi spune: „Să nu-ţi faci dumnezei turnaţi”. Blasfemia kynică a lui Moise provine din cunoaşterea faptului că oamenii au tendinţa să slăvească fetişuri şi să practice o adoraţie a materialului. Totuşi, nimic material nu poate deveni atât de sacru încât să nu poată fi distrus, de îndată ce devine vizibil faptul că reprezentările sacrului au început să umbrească spiritul religiei. Din acest punct de vedere, se poate întâmpla ca între tablele de piatră, venite de la bunul Dumnezeu, şi viţelul de aur să nu se mai facă nicio diferenţă. Câtă vreme este vorba de o reprezentare, de un idol, distruge-l! Aceasta este esenţa kynică a interdicţiei de a-ţi face o imagine a lui „Dumnezeu”. Imaginea şi textul îşi pot realiza menirea doar atât timp cât nu se va uita faptul că ambele nu sunt altceva decât nişte forme materiale şi că „adevărul”, ca structură material-imaterială, trebuie scris şi citit mereu înnoit, adică re-materializat şi, în acelaşi timp, de-materializat – ceea ce duce la concluzia că orice materializare va fi până la urmă sortită distrugerii, dacă încearcă să intre în prim-plan[30].

Toate blasfemiile primare sunt declanşate de impulsul kynic de a nu te lăsa amăgit de niciun fel de idol. Cine „ştie” ceva despre zei cunoaşte marea furie mozaică, precum şi seninătatea kynică în raporturile sale cu reprezentările dumnezeiescului. Spre deosebire de bigot, omul religios nu este bufonul supra-eului său; *el* ştie legile, şi ştie că le ştie, le lasă să grăiască şi le ascultă, dacă sunt în firea lucrurilor. Acest lucru distinge blasfemia primară a misticilor, a credincioşilor şi a kynicilor de blasfemiile secundare, născute din resentiment, din constrângeri inconştiente şi dintr-o dorinţă ne-liberă de înjosire a ceea ce este sus.

Primul cinism de tip religios îl întâlnim încă din

30 Acest lucru s-ar putea să nu fie pe placul unor structuralişti îndărătnici, dispuşi să participe şi ei la dansul „Limbă - Discurs - Semnificant” în jurul viţelului de aur. Fetişismul structuralist al semnificantului nu este cu nimic mai „deştept” decît fetişismul „logocentric” al semnificatului.

Vechiul Testament, în mod semnificativ, îl descoperim în povestea primei crime din istoria omenirii – povestea lui Cain şi Abel. Adam şi Eva au avut (printre alţii) doi fii: Cain, primul născut, care era lucrător de pământ, şi Abel, cel de-al doilea, care era păstor de oi. Într-o bună zi, ambii aduc jertfă lui Dumnezeu: Cain, din roadele câmpului, Abel, din cele întâi născute ale oilor sale. Domnul însă nu acceptă decât jertfa lui Abel, respingând-o pe aceea a lui Cain. „Şi s-a întristat Cain tare *lui era posomorâtă*... Cain a zis către Abel, fratele său: «Să ieşim la câmp!». Iar când erau ei în câmpie, Cain s-a aruncat asupra lui Abel, fratele său, şi l-a omorât. Atunci a zis Domnul Dumnezeu către Cain: «Unde este Abel, fratele tău?»" (Facerea4.5 – 9). Această întrebare prilejuieşte intrarea în scenă a cinismului religios. Arta *prefăcătoriei*, despre care este vorba pentru prima oară aici, ţine nemijlocit de duplicitatea cinică a unei conştiinţe orientate agresiv împotriva Celuilalt[31]. Ce ar putea Cain să răspundă?

31 Vezi Sartre, *L'Être et le néant*, 1943, p. 84: „Prin minciună, conştiinţa confirmă că, de la natură, există ceva ascuns celuilalt ; ea manevrează în beneficiul său dualitatea ontologică dintre eu şi non-eu. - Cu totul altfel stau lucrurile cu *mauvaise foi*, când acesta, aşa cum am mai spus-o, este o minciună faţă de sine... Aici deci nu se face simţită dualitatea dintre amăgitor şi amăgit...". Dumnezeul lui Cain se iveşte astfel ca partener al unei conştiinţe de sine care ar putea totuşi să se amăgească. De aici abia un Dumnezeu în devenire.

Max Ernst, Die Jungfrau züchtigt das Jesuskind... 1926.

Orice-ar spune, nu poate deveni decât un cinism – căci el nu intenţionează să spună adevărul adevărat; deci comunicarea cu cel care întreabă este deformată chiar de

la început. Dacă ar fi vrut să joace întreaga miză, Cain ar fi răspuns Dumnezeului său: „Nu face pe sfântul, că ştii la fel de bine ca şi mine unde este Abel, căci eu l-am omorât cu mâna mea, iar tu nu numai că ai privit liniştit la ceea ce am făcut, dar ai fost şi cauza faptei mele”. Adevăratul răspuns al lui Cain are, chiar prin scurtimea sa, suficient de mult venin cinic: „Nu ştiu! Au doară eu sunt păzitorul fratelui meu?”. Un dumnezeu drept şi atotştiutor ar demasca falsa inocenţă a replicii lui Cain, fără să îngăduie această farsă. Ce fel de dumnezeu este acesta care, pe de o parte, tratează oamenii în mod inegal şi îi provoacă la crimă, iar pe de altă parte îi întreabă, cu un aer aparent neştiutor, despre cele întâmplate? „Dumnezeu” nu pătrunde, dacă ne este permis să spunem astfel, în fiecare conştiinţă. Cain ascunde ceea ce are pe conştiinţă în faţa acestui Dumnezeu nevăzător (compară aceasta cu psihologia copiilor, atunci când sunt cuprinşi de teama de a fi pedepsiţi). El reacţionează cu aroganţă, evaziv şi neruşinat. Prin această crimă, mai mult decât prin căderea în păcat, Vechiul Testament ne arată că, încă din acest stadiu timpuriu al creaţiei, se întâmplă ceva ce cauzează un hiatus profund – Dumnezeu începe să scape lucrurile de sub control. În lume încep să se petreacă cruzimi pe care nu şi Le-a închipuit, a căror ispăşire nu ştie încă să o cumpănească. Tâlcul poveştii lui Cain pare să constea, oarecum straniu, în faptul că Dumnezeu nu îl pedepseşte pe criminal – mai mult, îl aşază clar sub protecţia sa personală: „Răzbunarea este a mea”, spune Domnul. Căci fiinţa care s-ar fi răzbunat nu ar fost sub nicio formă atotputernicul Dumnezeu. Dumnezeul vechilor evrei are multe din atributele unui bărbat furios, bătrân şi înăcrit, care nu mai înţelege prea bine lumea şi priveşte cu o căutătură geloasă şi neîncrezătoare la tot ce se petrece jos, pe pământ. Răzbunarea împotriva crimei lui Cain va fi mereu amânată, până la judecata divină; Dumnezeu îşi mai acordă sieşi, precum şi oamenilor încă un termen, iar miturile cu privire la Judecata de Apoi spun că până atunci va mai trece ceva vreme – anume vremea marii şanse. Este

vremea de care Dumnezeu are nevoie pentru a deveni drept, vremea de care noi avem nevoie pentru a înţelege ce înseamnă viaţa dreaptă. În esenţă, ambele semnifică acelaşi lucru.

Despre felul în care creştinarea puterii a dat naştere unor efecte cinice în faza finală de existenţă a Imperiului Roman şi, mai mult, a Evului Mediu european am vorbit în capitolul despre cinismul de stat şi puterea dominantă. Cinismul seniorial catolic îşi atinge apogeul începând cu epoca războaielor cruciate, perioadă în care îşi are originea şi viitoarea *Inchiziţie*. Dacă reducem toate acestea la formula „prigoana creştinilor prin creştini”, atunci putem schiţa practica reflexiv-cinică a minciunii dusă de o Biserică seniorială ai cărei aspri reprezentanţi – în sensul Marelui Inchizitor al lui Dostoievski – nu vor ezita să-l ardă pe Iisus pe rug, la fel ca pe toţi acei eretici care s-au străduit să-i retrăiască învăţătura. Ei ştiau foarte bine ceea ce fac şi ar fi o dovadă de romantică simplificare a faptelor dacă i-am eticheta drept „fanatici” catolici pe acei seniori ai Inchiziţiei, aşa cum face, înfricoşată, istoriografia. N-ar însemna că îi subestimăm considerându-i doar nişte agenţi orbi ai unei prezumtive „credinţe” sau ai unei rigide „convingeri”? îi putem bănui pe nişte puternici şi educaţi reprezentanţi ai religiei lui Hristos de asemenea naivităţi? Nu fac ei referire la un om-dumnezeu care s-a evidenţiat prin faptul că a fost un rebel şi şi-a rezervat o poziţie proprie în cadrul tradiţiei unui întemeietor de religii, care a spart cu o furie dumnezeiască însăşi tablele legii scrise de mâna lui Dumnezeu? Oare ei *nu ştiu*, *nu trebuie să ştie* şi nu au mereu *în vedere*, ca inchizitori, faptul că această religie se bazează pe „urmarea lui Hristos” – astfel încât cei care îi calcă pe urme, chiar dacă îl imită la modul „eretic”, sunt mai aproape de sursă decât cinicii şi învăţaţii administratori ai scrierilor sale?

Am arătat deja felul în care Friedrich Schlegel a conceput dimensiunea kynică a religiei creştine: ca rezistenţă religioasă împotriva statului-putere, adică împotriva oricărei forme laice crude, nesocotite şi egoist-

obtuze. Imediat după instaurarea unui stat-putere în culori creştine – fie el statul papal sau Sfântul Imperiu Roman de Naţiune Germană – şi imediat după ce se fac simţite primele demonstraţii de aroganţă ale lumii seniorilor, Evul Mediu produce asceţi kynici care încearcă să-i readucă la locul lor, cu capete de morţi şi schelete costelive, pe marii domni ai vremurilor. Cuceritorilor avizi de putere ni le arată că, după moarte, nu vor avea mai mult pământ decât pentru o groapă (un motiv al criticii puterii valabil până şi în secolul XX, în lirismele cinice ale lui Brecht şi chiar mai târziu). Creştinismul kynic al Evului Mediu, devotat cunoaşterii şi rezistenţei, a luat poziţie în mai multe rânduri în faţa tendinţelor spre *luxuria*, *superbia*, în faţa voluptăţii şi iraţionalei pofte de viaţă lumească. În realitate, mişcările reformatoare, al căror prim val a pornit din mănăstirile clunisiene[32] şi ale căror influenţe se întind de-a lungul întregului sistem feudal – crud şi haotic – al secolelor al X-lea şi al XI-lea, mi se par deopotrivă kynice şi inspirate din punct de vedere religios; elemente kynice conţine şi al doilea mare val, din secolele al XII-lea şi al XIII-lea, care diversifică această criză prin introducerea unor experienţe ascetice şi mistice; la fel şi începuturile Reformei din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, şi îndeosebi marea eră a reformelor şi reformatorilor, printre care Luther – „Papa este scroafa diavolului”, reunind într-o singură persoană toate prototipurile kynice, de la Moise şi David până la Buhoglindă, contemporanul său literar, şi care a dus mai departe înnoirea religiei, din propriul ei

32 În 909, ducele de Guillaume de Acvitania a ctitorit mănăstirea benedictină de la Cluny care era scoasă de sub orice autoritate laică, punând-o sub patronajul Romei, pentru a menţine slujbe pentru sufletele celor din familia donatorului. Călugării îşi alegeau singuri abatele. Se adăposteau de intervenţiile principilor locali şi episcopilor apropiaţi lor.

Călugării plecaţi de la Cluny reformează după acelaşi model şi alte mănăstiri care devin dependente de mănăstirea de la Cluny. Apar zeci de mănăstiri clunisiene, în care călugării se roagă zi şi noapte pentru sufletul morţilor, duc o viaţă în acord cu exigenţele creştine şi promovează drepturile Sfântului Scaun.

„spirit” şi împotriva idolilor tradiţiei, cu o înverşunare polemică primordială.

Evul Mediu târziu cunoaşte exemple de răsturnare a motivelor ascetice, aşa cum arată şi nuvela de mai jos:

„Demult, o femeie tânără şi frumoasă era curtată de un domn; dar de teamă pentru sufletul şi castitatea sa, ea îl respingea mereu, iar şi iar. Rezistenţa ei împotriva asalturilor acelui bărbat şi-a găsit un sprijin şi în persoana preotului din localitatea respectivă, care o încuraja întruna să-şi apere virtutea. Într-o zi, când acesta se pregătea să plece într-o călătorie la Veneţia, el i-a cerut femeii să-i jure că nu va ceda în absenţa sa. Ea a făcut întocmai, cerându-i în schimb preotului să-i aducă una din acele faimoase oglinzi. Şi într-adevăr, în absenţa preotului, ea a ţinut piept tuturor ispitelor. Iar la întoarcerea acestuia, l-a întrebat de oglinda veneţiană promisă. Atunci preotul a scos de sub sutană un craniu şi l-a aşezat în faţa tinerei femei: «Femeie vanitoasă, iată care este adevărata ta faţă! Gândeşte-te că va trebui să mori şi că eşti un nimeni în faţa Domnului». Femeia a îngheţat de spaimă; şi în aceeaşi noapte s-a dăruit iubitului ei, gustând din acel moment, împreună cu el, din plin din cupa dragostei”. (A trebuit să redau această poveste din memorie, deoarece n-am reuşit să regăsesc sursa; ca atare, nu pot garanta exactitatea unor detalii.)

În clipa în care creştinul se recunoaşte în capul de mort ca într-o oglindă se poate ca teama în faţa morţii să dea înapoi în faţa celei de a nu fi trăit. El înţelege astfel că una dintre şansele acestei existenţe irepetabile este exact aceea de a se urca în patul acestei „vieţi destrăbălate”.

Chiar de la început, în religia creştină se iveşte o situaţie stranie: neputinţa de a crede. Ca religie organizată, în fiinţa sa cea mai profundă, ea este deja o religie a lui *mauvaise foi* – a nesincerităţii, în măsura în care ea nu se bazează pe o imitare a lui Hristos, ci pe o imitare a imitării, a *legendei* lui Hristos, a *mitului* lui Hristos, a *dogmei* lui Hristos, a *idealizării* lui Hristos. Procesul dogmatizării este marcat de această *mauvaise foi*,

căci există două dimensiuni ale iminentei necunoaşteri, strecurate pe uşa din dos în cunoaştere, prin dogmatizare: prima – moştenirea lui Hristos s-a dovedit a fi fragmentară, dezorganizată şi nu absolut autentică, aşa încât nu se poate determina cu precizie când, în secolele de după moartea sa, s-au dezvoltat diversele variante de creştinism; numai realitatea *că* acestea s-au dezvoltat dovedeşte o anume „tradiţie a inspiraţiei”, adică o transmitere a experienţei originare, pe care creştinii au avut-o în compania lui Iisus – experienţa unui consimţământ necondiţionat, care, ca iubire şi ca lipsă de temă, i-a impresionat profund pe toţi cei care i-au întâlnit pe primii creştini. Dogmatizarea ia naştere, pe de o parte, datorită concurenţei dintre diversele „organizaţii” şi mitologii creştine, fără să fim siguri care dintre acestea a găzduit cu adevărat „spiritul”. În pluralitatea evidentă şi incontestabilă a „creştinismelor”, numai o *mauvaise foi* primară şi-ar putea dori să se impună ca unică şi adevărată credinţă. Astfel, se delimitează cea de-a doua dimensiune a lui *mauvaise foi*: în defensiva în faţa creştinismelor alternative şi în corespunzătoarea prelucrare „teologic”-*intelectuală* a religiei creştine, trebuia să se accentueze contrastul dintre mit şi comprehensiune, credinţă şi cunoaştere – şi cu cât acesta devenea mai strident, cu atât mai puternică era şi tendinţa de a-l surmonta cu ajutorul unor acte de conştiinţă automanipulative şi de rea-credinţă. Începând cu dogmatizarea teologică a religiei lui Hristos, în acest domeniu al obiectiv-problematicului avea să se mintă de nenumărate ori – de parcă ai crede numai în „propriul tău crez”. Dar, cel puţin în aceeaşi măsură în care este o istorie a „credinţei”, istoria teologiei creştine este o istorie a îndoielii care vrea să creadă. Teologia creştină reprezintă încercarea pe cât de incredibilă, pe atât de spectrală de a căuta certitudine exact acolo unde, conform naturii lucrurilor, nu are cum să existe. Se întrezăreşte în ea o dimensiune autohipnotică, inaugurând ceea ce numim astăzi „ideologie”, adică folosirea instrumentală a raţiunii pentru a legitima paralogic

deziderate, interese şi identificări prestabilite. Încă din prima clipă, teologia este un hermafrodit purtând în sine atât credinţa, cât şi îndoiala şi care ar dori să se re-travestească în simplitatea „credinţei pure”. Ea formulează „profesiuni de credinţă” într-o formă tipic dogmatică, deşi, prin natura lucrurilor, o profesiune de credinţă nu se poate referi decât la aspecte ce constituie convingeri *nemijlocite* ale celui care le profesează – adică având ca sursă cunoaşterea de sine şi interioritatea. Însă ceea ce se găseşte aici nu este credinţa primar formulată – aici găsim îndoiala, nu certitudinea. Ceea ce numim astăzi „confesiune” circumscrie mai degrabă acele lucruri de care individul se îndoieşte, şi nu cele de care el poate fi sigur. Această moştenire a lui *mauvaise foi* s-a perpetuat, din structura mentală creştină, în practic tot ceea ce a luat naştere, în epoca postcreştină, în materie de ideologie şi viziune asupra lumii pe teren european. Există aici, pe tărâmul nostru cultural, o tradiţie care ne învaţă să profesăm neştiinţa *per se* drept habitus al „convingerii”, ceea ce credem drept ceea ce ştim, confesiunea drept minciună de luptă.

Honoré Daumier, Iubire creştină – practicată în Spania.

O acutizare dramatică a acestei problematici a unei *mauvaise foi* interioare are loc odată cu clinciul dintre Contrareforma catolică şi mişcarea protestantă. Acesta s-a ivit cu necesitate – dacă ar fi să luăm în consideraţie numai istoria intern-religioasă a naşterii lui – tocmai datorită fenomenelor de *mauvaise foi,* care au scos la iveală, în cadrul catolicismului, excese inadmisibile, corupţie şi ipocrizie. Reformele au avut în vizor credibilitatea

„credinţei”, găunoşenia, brutalitatea şi cinismul spectacolului bisericesc. Înarmându-se teologic împotriva revendicărilor protestante, Contrareforma ajunge la rându-i, inevitabil, în constrângeri reformiste, fiindcă nu-şi poate depăşi inamicul fără a-i studia „armele” şi „strategia”, adică demersul său critic antipapistaş. De aici înainte, în interiorul teologiei catolice se înrădăcinează tot mai mult o reflexivitate cinică mută, care se antrenează în a-i citi gândurile oponentului, dar fără a-şi dezvălui propriile „convingeri”, faptul că ştie mult mai multe decât spune şi „crede”. Vorbirea ţine spatele, iar gândirea te apără de ceea ce ai în faţă – acesta devine secretul de funcţionare psihologic-strategic al ordinului iezuiţilor, care formează un fel de miliţie spirituală şi un vârf de lance intelectual în lupta împotriva protestantismului. În unele domenii, această procedură mai funcţionează şi astăzi: procedând, în cazul nivelurilor înalte, la o diminuare instrumentală a propriei inteligenţe, la autocenzură, cu ajutorul unei convenţionalităţi rafinate, stilul ideologic conservator posedă până în ziua de azi ceva din amprenta de odinioară a iezuitismului. La cerinţele lumii moderne, catolicismul, ca fel de a fi, se pretinde cu adevărat doct; căci presupune să ai aptitudinea de a-ţi dezvolta o *mauvaise foi* de gradul al doilea. Bietul Hans Küng! La studiile sale excepţionale, ar fi trebuit să ştie că modul catolic de a fi inteligent nu este rentabil decât dacă ştii cum să-ţi ascunzi surplusul de ştiinţă.

Istoria „secularizării” moderne atinge şi fenomenele cinismului religios. În cele din urmă, în acest proces de „trecere la lumesc”, în legătură cu propaganda – în parte kynic-ameninţătoare, în parte cinic-intimidantă – a capului de mort şi a scheletului. *Memento mori* nu mai are însă nicio şansă într-o societate capitalistă (sau „socialistă”) de consum pe deplin militarizată. Nimeni nu-şi mai vede în capul de mort „adevărata faţă”. Începând cu secolul al XIX-lea, asemenea motive ale morţii sunt deportate în „romantismul negru”, nemaifiind luate în considerare decât din punct de vedere estetic. Conflictul dintre religie

şi societatea laică pe tema determinării a ceea ce înseamnă „viaţă autentică” pare să fi trecut (aparent) cu totul în rândul termenilor „lumeşti”, politici, sociali, culturali. Cel puţin odată cu secolul al XVIII-lea, cine cere „viaţă mai multă”, „viaţă mai intensă”, „viaţă superioară” sau „viaţă mai adevărată” este pus în faţa unui şir de revitalizări nereligioase a unor demersuri care au moştenit ceva de la religie: arta, ştiinţa, călătoria, erotica, cunoaşterea corporală, politica, psihoterapia etc. Fiecare dintre ele poate contribui cu ceva la reconstruirea acelei „lumi pline” reprezentând nucleul de vis şi de memorie al religiei. În acest sens, s-a putut vorbi despre o „inutilitate” a religiei. Fiinţa vie, căreia nu i se mai ia atât de mult, nici nu mai vrea să primească, mai târziu, totul înapoi; viaţa umană, care nu mai rămâne atât de mult sub posibilităţile sale, în realitate, are mai puţine motive să apeleze la o religiozitate compensatoare; dacă nu ne mai merge chiar atât de rău „pe pământ”, atunci nici cerul nu ne mai promite lucruri „total diferite”. Începând cu secolul al XIX-lea, marile puteri ale devitalizării – familia, statul, armata – au creat puternice ideologii revitalizatoare (consumismul, sexismul, sportul, turismul, cultura violenţei, cultura de masă), cărora grupurile conservatoare clericale n-au ştiut să le opună nimic atractiv pe măsură. Vitalismele moderne de masă sunt responsabile în mare parte pentru faptul că societăţile moderne de astăzi – cel puţin în domeniul celor mai solide funcţii vitale – nu mai tânjesc atât de mult după religie. Cu alte cuvinte, au devenit societăţi lipsite de vise religioase; dacă astăzi se resimte un prea puţin în ceva, atunci acest lucru se exprimă în limba insuficienţei respectivelor bunuri vitale – prea puţini bani, prea puţin timp, prea puţin sex, prea puţină distracţie, prea puţină securitate etc. Abia în vremurile din urmă, această limbă a început să exprime faptul că există prea puţin *sens* – iar acest oftat neoconservator anunţă o nouă „căutare a religiei”, care a dus la un înfloritor comerţ al sensului, dar fără a avea sentimentul că e vorba de o căutare a sa, ce oferă aproape oricărui nonsens şansa de a se vinde drept

cale a salvării. Un lucru este însă sigur: posibilităţile venite de jos (numite şi materiale) de revitalizare a culturii noastre, conştientizate într-o anumită măsură, scot la iveală straturi mai profunde ale mortalităţii noastre, care nu sunt cu adevărat influenţate de agitaţia consumului, a sportului, a febrei disco sau a sexualităţii libere. Planul lăuntric al morţii constituie ceea ce, mai demult, am numit „nihilism", un amestec de deziluzionare şi îndoială, născut din sentimentul vidului şi al unei oarecare dorinţe de posesie. Fără îndoială că experienţele de acest fel au jucat un rol subconştient în naţional-socialism, care, în unele aspecte ale sale, are trăsăturile unei religii nihiliste. Până la urmă, aceasta a fost singura putere politică ce a îndrăznit, în secolul XX, să reproducă, într-o poză de un infatuat cinism seniorial, vechile simboluri ale creştinului *memento mori*. Acolo unde miza o constituie înlăturarea barierelor, fascismul german nu se lasă întrecut de nimeni în această lume. Fascismul reprezintă vitalismul morţii; ca „mişcare" politică, ea se luptă să-şi facă loc. Acest vitalism al morţii, care marchează eforturile culturale ale Vestului până astăzi, se întrupează – atât în literatură, cât şi în realitate – în figura Vampirului, care, din lipsă de energie vitală, reapare ca mort viu printre cei încă nescoşi pe tuşă, tocmai pentru a le fura această energie. O dată muşcaţi, aceştia devin, la rându-le, vampiri. O dată devitalizaţi în esenţa lor, devin avizi de vitalitatea altora.

Gornist al trupelor SS-Totenkopfverbände.

*Media vita in morte sumus* se numeşte, în vremurile creştine, apelul la meditaţie asupra propriei vieţi; în chiar mijlocul vieţii, suntem deja împresuraţi de moarte. Oare nu ar trebui să spunem mai degrabă: *media morte in vita sumus*, în mijlocul oceanului morţii, există totuşi în noi ceva care este mai mult viaţă, decât ceea ce trăieşte viaţa noastră fără de viaţă.

Ce ştiu despre viaţă omul fricii, omul securităţii, omul salariului, omul defensivei, omul grijii, omul istoriei, omul planificării? Dacă ar fi să socotim din ce se constituie viaţa noastră, rezultatele ar include multe omisiuni şi puţine reuşite, multe vise înăbuşite şi puţin prezent. Aici şi acum, viaţa înseamnă a nu fi încă mort. A învăţa din nou să trăieşti implică o mare muncă de reamintire, însă una care nu produce doar basme. Cea mai intimă amintire nu duce la o poveste, ci la o sursă de putere. A o atinge înseamnă a experimenta un curent extatic. Această amintire nu se varsă într-un trecut, ci într-un tumultuos acum.

## 6. Cinismul cunoaşterii

„Ce este adevărul?”
Pilat din Pont

„Poţi crede într-o statistică numai dacă ai falsificat-o tu însuţi”.
Winston Churchill

„Dacă nasul Cleopatrei ar fi fost mai scurt, întreaga faţă a pământului ar fi arătat altfel”.
Blaise Pascal

„Cel mai important lucru în viaţă: să te duci liber, uşor, plăcut, des, în fiecare seară la toaletă. *O stercus preţiosum*! – acesta este marele rezultat al vieţii la toate nivelurile”.
Denis Diderot, *Nepotul lui Rameau*

„După Auschwitz, toată cultura, cu toată critica ei, este gunoi”.
Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*

Diogene este adevăratul inventator al Ştiinţei Voioase[33]. Este greu să-l clasifici, dată fiind această ipostază. Să-l numărăm printre filosofi? Trece el drept cercetător? Aminteşte el de ceea ce numim „om de ştiinţă”? Sau pur şi simplu este un „popularizator” de cunoştinţe dobândite în altă parte? Niciuna dintre aceste etichete nu i se prea potriveşte. Inteligenţa lui Diogene nu are nimic din inteligenţa profesorilor – şi nu este clar dacă seamănă cu aceea a dramaturgilor sau a scriitorilor, deoarece de la Diogene şi de la kynici nu ne-a rămas niciun document original. Gândirea kynică nu s-a impus prin scris – chiar dacă, în vremurile bune ale kynismului atenian, a

33 Neokynica „reaşezare a tuturor valorilor” a lui Nietzsche atinge şi ştiinţa, prin faptul că împrumută o at1'tu dine faţă de obiectele ei mai „voioasă” decît o merită.

produs o sumedenie de pamflete şi parodii (după cum dă de înţeles Laertios). A face uz de inteligenţă în manieră kynică înseamnă mai curând să parodiezi o teorie decât să construieşti una, mai degrabă să găseşti răspunsuri prompte decât să cloceşti întrebări profunde şi insolubile. Prima ştiinţă voioasă este inteligenţa satirică, apropiată mai degrabă de literatură decât de cunoaştere. Ea pune pe tapet aspectele îndoielnice şi ridicole ale sistemelor. Gândirea lor este una în balans, e ludică, eseistică, neancorată în ipoteze sigure şi în principii ultime. Diogene este cel care scoate ştiinţa voioasă din cristelniţă, luând peste picior ştiinţa serioasă. Într-o chestiune, cantitatea de adevăr se lasă cel mai bine evaluată după câtă glumă şi ironie poate ea să suporte. Căci adevărul este o problemă de rezistenţă la sarcasm, care renaşte, tot mai proaspătă, de sub tirul oricărei ironii[34]. Tot ce nu suportă satira este fals, iar parodierea unei teorii – împreună cu promotorul ei – înseamnă supunerea sa unui experiment al experimentelor. Dacă însă, aşa cum spune Lenin, adevărul este ceva concret, atunci şi spusul adevărului trebuie să îmbrace forme concrete – ceea ce înseamnă: pe de o parte întrupare, iar pe de altă parte, o puternică deconstrucţie; ceea ce era „concret" va ieşi şi mai clar în evidenţă după ce va fi trecut prin ciur şi prin dârmon.

Dacă încercăm să găsim eticheta potrivită pentru părintele ştiinţei voioase, pentru primul materialist pantomimic, atunci aceasta ar fi: *satirul gânditor*. Principala lui realizare teoretică este apărarea realităţii de nebunia teoreticienilor[35]. Fiecare adevăr are nevoie de un ajutor din partea satirului şi a satirei, din partea unui simţ al realităţii mobil şi inteligent, în stare să reaşeze „spiritul" libertăţii într-o relaţie cu propriul său produs şi să

34 Nu este oare raţionalismul critic à la Popper un travaliu excentric - greşit tratat drept serios - al imperfecţiunii satirice?

35 În Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Hegel remarcă în cazul „Şcolii kynice": "Despre aceasta nu este mare lucru de spus. Kynicii au puţină educaţie filosofică şi nu şi-au ridicat-o la nivel de sistem sau de ştiinţă...". Ca de obicei, Hegel loveşte în plin - nu mai rămâne decât să se adune popicele.

„suspende” – în cea mai pură terminologie hegeliană – produsul cunoaşterii şi pe cel al muncii.

Satira ca metodă? în măsura în care este o artă spirituală a opoziţiei, ea se lasă învăţată până la un anumit grad, prin cercetarea propriilor gesturi şi atitudini fundamentale. Ea se ridică întotdeauna împotriva a ceea ce numim indirect „gândire înaltă”, împotriva idealismului, a dogmaticii, a marii teorii, a *Weltanschauung-ului*, a grandorii, a argumentării ultime, a ordinii universale. Toate aceste forme ale unei teorii senioriale, suverane şi oprimatoare atrag, la modul magic, înţepăturile kynice. Aici ştiinţa voioasă îşi descoperă locul de joacă. Kynicul posedă un simţ infailibil al realităţilor care nu-şi găsesc locul în marile teorii (sisteme). (Cu atât mai rău pentru ele? Cu atât mai rău pentru teorie?) Cu inteligenţă, el găseşte contraexemplul, replica la tot ceea ce este prea bine gândit. De îndată ce seniorii şi meşterii gândirii şi-au edificat marile lor viziuni, scormonitorii kynici s-au şi pus pe treabă: poate că această practică – pe care, în tradiţia noastră ştiinţifică, o numim „*critică*” – nu este altceva decât o funcţie satirică ce nu se mai înţelege pe sine, anume o subminare de „jos” a marilor sisteme teoretice, resimţite drept paturi procustiene sau chiar carcere[36] (vezi a doua meditaţie preliminară, despre critica ideologică – vol. I, pp. 30 – 42). Metoda satirică – adică autenticul nucleu metodologic de putere al „criticii”, aşa cum minunat s-a pronunţat Marx cu privire La Hegel, constă în „a răsturna” lucrurile. În sens realist, asta înseamnă cu susul în jos – dar şi direcţia inversă se poate dovedi uneori folositoare: yoga pentru realiştii seci.

Dar cum se realizează această răsturnare? în satira kynică antică descoperim tehnicile esenţiale – care, de

36 Ca atare, „critica serioasă” - o critică ce constituie un instrument şi o metodologie a teoriilor „dominante” - este de Ia început putredă. Critica serveşte subversiunii, şi nu construcţiei; în consecinţă, plăcerea de a fi inteligent poate fi cel mai sigur compromisă - aşa cum se întâmplă astăzi - printr-o educaţie de tip „critic”. Atunci ceea ce era de fapt. o şansă, devine duşman.

fapt, sunt în strânsă legătură cu instrumentele conceptuale ale primelor Lumini (*sofistica*). Imediat ce teoria înaltă spune *ordine*, satira îi pune dinainte termenul *bun-plac* (şi dă exemplele necesare). Dacă marea teorie încearcă să vorbească despre „*legi*" (*nomoi*), critica răspunde făcând referinţă la *natură* (*physis*). Dacă primii spun *cosmos*, satiricii vor răspunde: cosmosul este acolo unde nu suntem noi, adică undeva în univers; căci acolo unde apărem noi, oamenii, ar fi mai potrivit să vorbim despre *haos*. Cine gândeşte în spiritul ordinii vede marele tot – kynicul însă, vede şi fărâmăturile căzute de o parte; marea teorie priveşte spre sublim şi grandoare – satira observă însă şi ridicolul. Marea viziune vrea să înregistreze doar reuşita – kynismul însă ne permite să vorbim şi despre ceea ce s-a distrus. Idealismul vede doar ceea ce este adevărat, frumos şi bine, pe când satira îşi ia libertatea de a permite manifestarea a ceea ce este strâmb, pocit şi murdar. Acolo unde dogmatica postulează obligativitatea adevărului, ştiinţa voioasă ia în calcul, chiar de la început, dreptul la minciună. Şi acolo unde teoria cere ca adevărul să fie prezentat în forme discursive (în texte argumentative închise, principii înlănţuite), critica originară face referire la modurile pantomimice şi spontane de a exprima adevărul. Adeseori, ea adoptă superlativul „marilor cunoştinţe" în glumele care se pot face pe seama acestora. Dacă apărătorii moralei pun în scenă marea tragedie a faptului că Oedip s-a culcat cu mama sa, crezând, în consecinţă, că ordinea lumii s-a dus de râpă şi că marea lege a zeilor şi a oamenilor se află în primejdie, satira kynică recomandă, în primul rând, ceva mai multă toleranţă. Ia să vedem, e chiar atât de rău? Cine va avea atât de mult de suferit de pe urma acestei copulaţii împotriva firii? Nimeni altcineva decât naiva iluzie a legii. Cum ar fi dacă nu omul ar trebui să slujească legii, ci invers, legea omului? Nu a spus oare Isocrate că omul este măsura tuturor lucrurilor? Biet Oedip, nu te întrista atât de mult – aminteşte-ţi că atât la perşi, cât şi la câini, coitul intrafamilial este foarte la modă! Capul sus, *old*

*motherfucker*! Astfel, Antichitatea greacă marchează, în istoria culturală a ironiei, o depăşire a unui prag dintre epoci. Înţelepţii sofişti se ştiu deja purtaţi de valul principiilor universale, aşa încât pot depăşi orice convenţionalism. Numai un individ cu necesitate „bine ancorat cultural" poate fi liber în faţa unei asemenea tentaţii aparent calomnioase. Numai acolo unde nomos-ul social şi-a încheiat munca, omul civilizat în profunzime se poate referi la *physis* şi la destindere.

Gânditorii senioriali lasă spectacolul lumii – contemplare a ordinii marii „legi" – să se desfăşoare prin faţa privirii lor spirituale şi apoi proiectează viziuni ce includ acel negativ şi acea durere care lor nu le produce niciun rău. O privire de ansamblu nu va fi posibilă decât pentru cel căruia îi scapă foarte multe (A. Gehlen). Durerea altora este întotdeauna cea pe care marile viziuni ale teoriei o descoperă în „cosmos". În tradiţie kynică însă, cel care suferă este şi cel care strigă. Nu e nevoie să ne contemplăm propria viaţă din perspectiva unei păsări zburând deasupra noastră sau cu ochii dezinteresaţi ai unor zei locuind pe o altă stea. Antifilosofia lui Diogene vorbeşte întotdeauna în aşa fel încât să afirme şi că vorbitorul este un om în propria-i piele, pe care nu are de gând să o părăsească. Diogene va purta cu sine, prin oraş, un scut înscris cu numele celui care i-a tras o mamă de bătaie. E în acest gest suficient de multă teorie, practică, polemică, satiră.

Antifilosofia kynică are la îndemână, în afara inteligentei şi bătăioasei sale manipulări a bunurilor educaţiei oficiale legate de limbă (teorii, sisteme), încă trei mijloace prin care gândirea se poate elibera de „teorie" şi de discurs: acţiunea, râsul şi tăcerea. O punere faţă în faţă a teoriei şi practicii nu mai este de mult suficientă. Atunci când, în celebra sa teză 11 despre Feuerbach, Marx afirmă că filosofii nu au făcut altceva decât să interpreteze lumea diferit, în discuţie fiind însă schimbarea ei (printr-o devenire filosofică a ei, printr-o transpunere a filosofiei în viaţă), el, deşi purtat de un impuls kynic, rămâne departe

de un materialism dialectic *existenţial*. Diogene, existenţialistul, nu s-ar putea opri din râs la vederea felului în care Marx se aruncă din nou în afacerea marilor teorii[37]. În faţa unei asemenea furii a „schimbării”, el ar afişa o tăcere demonstrativă şi ar întâmpina cu un râs anarhic această încercare de a transforma întreaga viaţă într-o unealtă a unui „praxis” planificat (din nou puternic idealizat).

Dacă ai vrea să scrii o istorie a impulsului kynic în domeniul cunoaşterii, atunci acest lucru ar trebui să se producă sub forma unei istorii filosofice a satirei sau, mai bine, ca fenomenologie a spiritului satiric, ca fenomenologie a conştiinţei combative şi ca istorie a lucrurilor pe care le gândeşte arta (adică o istorie filosofică a artei). Asemenea lucruri nu au fost şi nici nu ar trebui să fie scrise, dacă principiile s-ar face mai clar înţelese fără ajutorul cârjei istoriei. În orice tip de învăţătură, gândirea îşi joacă jocul cu viaţa. Cine se ocupă de trecut riscă să moară fără să fi înţeles ce trebuia de fapt să caute. Cine ţine cont de această cauţiune găseşte suficient material ascuns prin arhive sau chiar răspândit prin însăşi rapoartele de cercetare pentru o istorie îi ştiinţei voioase. Ample tradiţii se oferă redescoperirii: o mare *tradiţie a tăcerii* europeană, care nu a existat numai în biserici, mănăstiri şi şcoli, ci şi în rândul necercetatei inteligenţe populare, ascunsă în spatele tăcerii de monolit a majorităţii – o tăcere în care există libertate, nu doar ne-vorbire; convingeri şi mulţumire, nu doar obtuzitate şi supunere; o *tradiţie a satirilor* europeană mai amplă, în care libertăţile artei, ale carnavalului şi ale criticii s-au reunit într-o cultură poliglotă a râsului; aici este firul conducător al inteligenţei luptătoare, care muşcă asemenea câinilor kynici, fără să fie muşcat, la rându-i, în furia luptei, şi care, cu zeflemeaua, ironia, răsturnarea

37 Se pare că Marx şi-a descoperit criticul kynic-existenţial în persoana lui H. Heine - de aici şi indispoziţiile pe care şi le-au creat reciproc; de aici şi insulta de câine, care avea o pondere deosebită în certurile lor.

lucrurilor cu susul în jos şi cu glumele lor, lovesc cu mai multă putere conştiinţa oponenţilor lor, decât le lovesc aceştia conştiinţa; în final, o *tradiţie a faptei*, în care se lasă observat felul în care oamenii şi-au luat foarte în „serios" convingerile, pentru ca, de dragul vieţii, să nu-şi irosească şansele; că de multe ori s-a dovedit a fi o acţiune în rezistenţă, este în natura lucrurilor; „arta posibilului" nu este doar ceva pe care să-l controleze oamenii de stat – ea este în joc de fiecare dată când nişte oameni încearcă să-şi apere şansa vieţii conştient şi inteligent. Reprezentaţiile mele preferate în materie de asemenea acţiuni – pe lângă numerele de mare virtuozitate ale unui Buhoglindă, Švejk şi unele manifestări de praxis revoluţionar – sunt cele date de emigranţii care, în secolul al XIX-lea (mai ales), părăseau o Europă irecuperabil înţepenită pentru a se stabili în Lumea Nouă, unde, ca oameni liberi, aveau să-şi încerce norocul. În această mişcare se ascunde ceva din forţa kynică a unei gândiri însetate de viaţă şi din exodul conştiinţei în lumea deschisă, acolo unde viaţa mai are încă şansa de a fi mai puternică decât forţele sufocante ale tradiţiei, ale societăţii, ale convenţionalismului. Dacă ar trebui să spun care dintre aceste practici individuale aş considera-o exemplară pentru a caracteriza o inteligenţă care nu numai că „ştie", dar şi „face", atunci m-aş referi la emigraţia lui Heinrich Heine la Paris (1831) – acest moment crucial al acţiunii conştiente în care un poet îşi sacrifică biografia, necesităţile şi şansele momentului istoric şi îşi părăseşte patria pentru a putea face ceea ce, de dragul său şi al ei, credea că trebuie să facă. „Am plecat pentru că trebuia" – şi în spatele acestei obligativităţi nu stătea încă poliţia (ca în cazul lui Marx şi al altor fugari), ci convingerea că în viaţa conştientă există momente când trebuie ceea ce vrei, pentru ca apoi să vrei ceea ce trebuie[38].

38 Vezi Heinrich Heine, Vorrede zu Salon I (1833), in Heinrich Heine, Sämtliche Schriften, vol. III, München, 1971, p. 10.

Modele de conştiinţă satirică: Nebunul cu biciul şi arcul;

Adevărul gol-goluţ. J. Grandville, foaie de reclamă la revista *La Caricature* (detaliu).

Dimensiunea satiric-polemică-estetică a istoriei cunoaşterii câştigă în importanţă prin aceea că, de fapt, ea reprezintă dialectica *en marche*. Prin ea, principiile încorporării (materializării) şi a rezistenţei intră pe traiectoria gândirii sociale organizate. Individualul inefabil; singularul intuit în propria-i existenţă; acel „non-identic" conjurat de Adorno; acel acesta-aici pe care până şi simpla apelare conceptuală îl nedreptăţeşte, prin faptul că derutează înţelegerea (transformând unicatul într-un „caz X") – unde să-şi găsească această realitate individuală, cu excepţia artelor, o existenţă mai sigură decât în satiră, în desfiinţarea ironică a „ordinilor" impuse, în jocul cu ceea ce se oferă ca „lege" – pe scurt, în materializarea acestei chestiuni (în cel mai înalt grad neserioasă) pe care o reprezintă viul, viaţa. Gânditorii dialecticieni – fie ei filosofi, poeţi sau muzicieni – sunt cei

la care energica şi neruşinata confruntare verbală, precum şi orientarea polemică reciprocă a gândurilor şi motivelor lor constituie deja o formă interioară a procesului de „gândire”. Inteligenţa lor bate, dacă ne e permis să spunem aşa, mai mult decât un gând. Toţi marii gânditori şi artişti dialecticieni poartă în sine un kynic sau un cinic gata de luptă, mereu dispus să avanseze, ingenios, care prescrie minţii – deja pe cale interioară – mişcarea şi tehnica provocării. Dialecticienii sunt dinamizatorii gândirii, care nu se pot evidenţia altfel decât odată cu teza şi antiteza. Ceea ce se poate observa la ei este o formă a discursului în parte războinic-agitată, în parte dezechilibrat-epică, ce-şi are originea într-un simţ al caracterului figurai, melodic şi motivic al compoziţiei mintale; o observăm la poetul disimulat Platon, ca şi la muzicianul-filosof Adorno, în dialectica grotesc-fastuoasă a lui Rabelais, ca şi în debordanta retorică-fluviu a lui Ernst Bloch. Ar merita, odată, să schiţăm portretul „partenerului” interior kynic-cinic al maeştrilor, fie ei Diderot sau Goethe, Hegel, Kierkegaard sau Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Freud sau Foucault. Dacă Sartre, marele dialectician al secolului XX, se confruntă, în miile de pagini ale *Idiotului familiei*, cu Flaubert, mare cinic al secolului al XIX-lea, adevăratul rezultat este unul plin de picanterii filosofice şi psihodinamice – încât, printre altele, devine un sacrilegiu şi numai să vorbeşti despre asta.

Kynismul nu poate, cum spuneam, să devină o teorie şi nici să-şi aibă o „teorie” proprie; kynismul cognitiv este o *formă de abordare* a cunoaşterii, o formă de relativizare, ironizare, întrebuinţare şi desfiinţare. El reprezintă răspunsul voinţei de viaţă la prejudiciile pe care i le-au adus teoriile şi ideologiile – aşadar în parte ştiinţă a supravieţuirii spirituale, în parte rezistenţă, satiră şi „critică”.

„Teoria critică” vrea să fie cea care protejează viaţa de falsele abstracţiuni şi de violenţa teoriilor „pozitive”. În acest sens, teoria critică de la Frankfurt s-a dovedit a fi şi

ea o moştenitoare parţială a poziţiei kynice în raport cu marile teorii pe care veacul al XIX-lea le-a transmis secolului XX – hegelianismul de stânga, cu aspectele sale existenţialiste şi antropologice, istorice şi sociologice, influenţând marxismul şi psihologia critică, mai ales sub forma psihanalizei. Să fim bine înţeleşi: toate acestea reprezintă „teorii”, care poartă deja în sine un mod kynic de abordare a teoriei – anume anularea teoriei – şi care nu pot fi reduse la „sisteme fixe” decât cu preţul unei regresii intelectuale. Astfel de regresii au avut loc – şi încă la mari dimensiuni. De cât hegelianism vulgar, de cât marxism vulgar, de câtă psihologie vulgară, de cât existenţialism vulgar, de cât nietzscheanism vulgar etc. am avut parte în secolele al XIX-lea şi XX ne învaţă istoria socială. Toate aceste sisteme de imbecilizare au îndepărtat dinamica reflexivă a „teoriei critice”, au fixat dogme rigide pe post de „cunoaştere”, iar din suspendarea kynică nu au păstrat decât o arogantă superioritate. În realitate, suspendarea teoretică kynică este una care provine dintr-o necunoaştere voită, nu dintr-o voinţă de a şti mai bine. Căci cu „convingerile” nu facem nimic. Împotriva acestui lucru, teoria critică a Şcolii de la Frankfurt se poate lăuda că a făcut multe, prin faptul că încercat, iar şi iar, să „dezimbecilizeze” moştenirea teoretică a secolului al XIX-lea şi, înainte de toate, a încercat să salveze momentele de adevăr ale marxismului în faţa degenerării acestora în dogmatica leninistă şi, mai ales, stalinistă.

Într-adevăr, în vremurile sale bune, marxismul s-a dovedit a fi un vehicul al inteligenţei vii şi a ştiut să influenţeze aproape toate ştiinţele umane cu conştiinţa sa istoric-critică. *Interpretarea „materialistă” a istoriei* conţine, ca şi până acum, o sută de posibilităţi spre o „altă istorie” şi spre o istorie a celuilalt. Dar o adevărată istorie a celuilalt poate fi scrisă numai de cei care constituie această alteritate şi care s-au hotărât să lase acest mod de a fi altfel să trăiască şi să lupte, în nume propriu, pentru libertatea de a fi altfel. Un mare exemplu, astăzi: istoria „femininului”; dar şi istoria homosexualilor. Ambele merg

împreună cu povestea oprimării şi a formării lor în spiritul unei libertăţi de pus în practică *acum*; iar prin faptul că vorbesc despre ei înşişi – atât în istorie, cât şi în prezent, femeile şi homosexualii sărbătoresc începutul unei noi ere, în care prezenţa lor „alături" va fi altfel decât cea de până acum. Aşa trebuie să fie şi istoria; ea trebuie să plece de undeva şi să ajungă altundeva, de la ceea ce se trăieşte, acum, spre un acolo unde *se revendică* mai multă viaţă, mai multe drepturi de viaţă pentru acum şi pentru mai târziu. *Ceea ce*, în planul vieţii, este *passé* nu-i cu putinţă şi în planul ştiinţei vii. Istoricul eşuează în lucrul rezolvat şi trecut, însă fără să fi fost şi încheiat – nerezolvatul, imperfectul, rămăşiţele, *hangover*-ul istoric. Totdeauna când oameni sau grupuri de oameni se apucă să rezolve un astfel de capitol al nerezolvatului, memoria şi istoria devin pentru ei o forţă plină de foloase, fie că e vorba de individual sau de psihoterapie, de colectiv sau de luptele de eliberare.

Acest lucru distinge o istorie existenţială de una pe care Nietzsche a numit-o, pe drept cuvânt, „muzeală" – o istorie care serveşte mai mult înstrăinării şi decorativului decât concentrării şi vitalizării. Putem considera istoria existenţială kynică, iar pe cea muzeal-decorativă, cinică. Prima povesteşte despre toate acele lucruri cărora le-am supravieţuit, cu care ne-am luptat, dar în faţa cărora nu ne-am frânt – astfel a luat naştere optica poporului evreu asupra istoriei, din credinţa în caracterul efemer al imperiilor străine şi din supravieţuirea sa încăpăţânată. Astfel, odată, în vremurile sale bune, marxismul a creat posibilitatea de a scrie istoria tuturor oprimărilor din această lume, fie ea sclavie în Antichitate, şerbie în Evul Mediu (care s-a menţinut în Rusia până în 1861) sau existenţă proletară, cum se numeşte ea în prezent. Dar în ce limbă va fi scrisă, într-o bună zi, istoria oprimării în numele ideologiei marxiste rămâne încă o chestiune deschisă – cu siguranţă însă, nu în limba marxismului; poate în limba unei critici a raţiunii cinice, poate în cea feministă, poate în cea a meta-economicului sau a

ecologicului… Istoria cinică însă, în „toate cele pământeşti” nu vede altceva decât o nemângâiată fugă în cerc; în viaţa popoarelor, cât şi în viaţa indivizilor, în lucrul de nici, cât şi în natura organică, în ansamblul său, ea vede o creştere, o înflorire, o ofilire şi o moarte: primăvară, vară, toamnă şi iarnă. „Nimic nou sub soare!” este deviza sa – şi nici măcar acest lucru nu este ceva nou…[39] Sau descoperă, în sine, o cale a victoriei pe care am mărşăluit şi vom mărşălui mai departe, peste cadavrele acelora care nu fost suficient de nechibzuiţi pentru a crede că s-ar putea opune voinţei noastre de putere, imperiului nostru milenar, „misiunii” noastre istorice.

Alături de istoria „critică”, *psihologia* „critică” deţine un loc secund între ştiinţele umane cu efect kynic. În contextul unei psihologizări tot mai pronunţate a societăţii, acest lucru reprezintă astăzi o normalilate, pentru că şocul kynic al Luminilor psihologice este deja departe. Totuşi, în spectacolele freudiano-marxiste din primăvara anului 1968 ni s-a dezvăluit din nou latura ofensivă a psihanalizei – în măsura în care mai puteai vedea în psihanaliză şi altceva decât o mare automistificare a societăţii burgheze, care asupreşte individul, îl modelează şi îl manipulează şi căruia, în final, dacă lucrurile nu merg cum trebuie, îi mai şi spune: „Inconştientul tău este de vină”. Numai stânga freudiană a transmis ceva din kynica muşcătură originară a Luminilor psihanalitice, prin faptul că – de la Wilhelm Reich până la Alice Miller – a ştiut să se sustragă limitărilor ortodoxiei analitice.

În capitolul despre kynismul sexual am arătat că puterea explozivă a psihanalizei ţine mai întâi de toate de faptul că Freud a pus pe aceeaşi treaptă inconştientul şi domeniul secretelor sexuale. Astfel, curiozitatea psihologică a fost canalizată cu succes spre ceea ce i-a interesat şi îi interesează mai mult şi dintotdeauna pe oameni. Ca „inconştient”, această realitate a fost în mare măsură neutralizată şi Keuzată, iar ca sexualitate, a

39 Heinrich Heine, Verschiedenartige Geschichtsauffassung (1833), in Heinrich Heine, Sämtliche Schriften, vol. III, München, 1971, p. 21.

constituit cel mai fascinant lucru din câte pot exista. Sub acest stindard, kynismul cognitiv al psihanalizei şi-a putut crea o breşă în conştiinţa socială – mai întâi o mică fantă, apoi dărâmarea zidului până aproape de temelii. Ca atare, ieşea la iveală „ceea ce se dorea să se ştie dintotdeauna despre sex”. Niciun kynic nu s-ar fi putut achita mai elegant decât Freud de sarcina sa. Într-o proză ireproşabilă şi dând dovadă de maniere dintre cele mai englezeşti, marele maestru al psihanalizei a reuşit, bucurându-se de un prestigiu nelimitat, să abordeze toate acele lucruri despre care nu se vorbeşte decât arareori. Acest lucru – şi numai el – reprezintă deja în istoria culturii o bufonerie de dimensiuni fără precedent; şi de reuşit a reuşit doar pentru că Freud nu a evidenţiat latura subversivă, satirică, rebelă a proiectelor sale, ci, dimpotrivă, a făcut totul pentru a da muncii sale aerul de ştiinţă. Miracolul psihanalizei este arta sa de a-şi evoca, cu seriozitate, obiectele cercetării – oralul, analul, genitalul. E ca şi cum, într-o societate subţire, se râgâie la masă şi nimeni nu are nimic de obiectat. Freud a realizat nişte lucruri care l-ar fi făcut pe Diogene însuşi să pălească de invidie: a construit o teorie care ne face pe toţi, vrem, nu vrem, nişte kynici (dacă nu chiar cinici).

Adică: la început, fiecare dintre noi este o fiinţă naturală curată, adusă, din pântecele mamei, într-o lume civilizată, neştiind încă ce-i aparţine şi ce nu. Ne dezvoltăm ca subiecte sexual-polivalente şi „polimorf-perverse”, iar în odăile noastre de copii este răspândit pretutindeni acel kynism care trăieşte, gândeşte, îşi doreşte şi acţionează din tot ceea ce este propriu trupului. Freud a descris o fază kynică în istoria vieţii fiecăruia dintre noi şi a explicat de ce oamenii maturi îşi spun unul altuia glume murdare sau de ce înclină să adopte cinismul ca mod de viaţă. În fiecare dintre noi pare să fi existat – indiferent dacă, oameni educaţi fiind, nu ne mai amintim, oricât de mult ne-am strădui – un câine şi un porc originar, faţă de care Diogene este o palidă imitaţie. În limbajul pedagogilor, acest animal originar uman nu numai că „îşi face nevoite”,

ei. mult mai mult, face nestingherit, sub ochii tuturor, ceea ce noi, oamenii maturi, am face doar acolo unde ne e martoră propria conştiinţă; această fiinţă nu numai că se uşurează pe ea sau împotriva vântului, dar şi manifestă, din când în când, un omenesc interes faţă de propriile excremente, nesfiindu-se să le întindă pe pereţi. Că Diogene ar fi făcut asemenea lucruri nu ar afirma-o nici măcar propriii săi duşmani. În plus, acest mic monstru se apucă adesea – şi cu plăcere – de acele părţi ale corpului pentru care noi, oamenii mari, nu mai avem decât termeni latineşti; de asemenea, el dă dovadă de o aventuroasă şi preconceptă idee despre sine, că el în persoană – şi nimeni altcineva – reprezintă însuşi centrul universului său. De faptul că acest animal originar kynic vrea chiar să-şi omoare tatăl şi să se nuntească cu mama – sau invers – se ia la cunoştinţă, după toate cele de mai sus, cu oarecare resemnare; chiar şi atunci când analiştii susţin că numitul complex al lui Oedip constituie o lege universală a dezvoltării psihice a omului, acest lucru se înregistrează ca reprezentând una dintre multele veşti triste ale existenţei. (Mai târziu ne va veni ideea: pe Freud l-a interesat doar versiunea tragică a mitului oedipian, nu şi dedramatizarea kynică a poveştii.) După aceste dezvăluiri psihanalitice, paternitatea şi maternitatea ajung, inevitabil, obiecte ale unor lupte ale şcolilor filosofice. Căci trebuie să devii stoic pentru ca să poţi ţine în frâu un kynic. Nu rareori, evidenţiata înrudire dintre etica lui Freud şi cea a lui Epicur se naşte din faptul că linia epicureică a găsit prima compromisul dintre stoicism şi kynism, dintre morala datoriei şi realizarea de sine, dintre principiul realităţii şi principiul plăcerii, dintre „cultură” şi cei care resimt „disconfortul din cadrul acesteia”. Societăţile epocii statele îşi conduc mereu membrii pe acele drumuri prea lungi pe care viul le refuză în dorinţa sa de a găsi scurtături.

În ceea ce priveşte latura noastră infantilă, noi ne tragem cu toţii din kynism. În acest sens, psihanaliza nu lasă loc echivocurilor. Totuşi, în conflictul dintre infantil şi matur, va decădea şi ea, la rându-i, într-o poziţie

duplicitară – şi asta pentru că se pricepe să aranjeze lucrurile în aşa fel încât analistul să rămână fiinţa serioasă, iar pacientul-copil, fiinţa animalică. El protejează, ca să spunem aşa, latura kynic-animalică din noi, în măsura în care fiecare dintre noi avem un astfel de substrat analizabil. Analistul este acel „burghez" ce interpretează şi tratează non-burghezia activă infantilă, animalică, nevrotică etc. a celuilalt. Totuşi, aici pare să se manifeste şi o mare frică a domnului psihanalist, anume aceea de a împărtăşi destinul ideilor sale, adică să treacă drept neserios ca şi fenomenele de viaţă orale, anale şi genitale de care se preocupă. Poate de aici şi ticul cultural pe care îl manifestă foarte mulţi dintre psihologi. Ei par să se simtă obligaţi să-şi demonstreze, mereu înnoit, deschiderea culturală – şi asta ca urmare a faptului că s-au compromis prin interesul lor faţă de infantil şi animalic. „Literatura psihologică" reprezintă un fenomen de asemenea proporţii, încât nu ne mai putem ocupa de el decât la modul sociologic sau statistic. Ne aflăm de fapt în faţa unui fenomen de autoîncurajare a semicinicilor moderni cu privire la rolul lor cultural. Prin „educaţie", cultură, diplome, titluri, studii aprofundate şi grade, ei încearcă să-şi apere dreptul burghez în „cultura oficială" (care oricum nu există). În acelaşi timp, acest lucru serveşte penibilei diferenţieri a „bolii" de normalitate – şi nu puţini sunt acei psihologi în glasul cărora e multă frică, dispreţ, frivolitate sau agresivitate atunci când folosesc cuvinte precum narcisism, schizofrenie, paranoia, ambivalenţă, nevroză, psihoză etc. Sunt cuvinte ale delimitării, cuvinte pentru alţii, cuvinte venite din superioritatea normalităţii. Un semn bun l-ar putea însă reprezenta faptul că astăzi, unii terapeuţi – vreau să spun cei înţelegători – au început să-şi dea jos masca onoarei şi a onorurilor şi să abandoneze rolul celui care înfăţişează realitatea, alăturându-se astfel vieţii, în beneficiul lor şi al pacienţilor lor. Pentru cel îmbolnăvit de realitate, drumul spre pofta de viaţă nu duce, desigur, prin racordarea la „starea mizerabil medie" a adultului obişnuit.

În domeniul cunoaşterii şi al ştiinţelor se fac simţite o serie de fenomene cinice care reprezintă un contraexemplu la ceea ce am numit, în capitolul dedicat cinismului religios, în spiritul lui Sartre, *mauvaise foi*. Aceste „poziţii diforme” în faţa adevărului şi a cunoaşterii sunt cele care fac din aceste „bunuri de cea mai mare importanţă” simple valori de schimb, dacă nu chiar instrumente ale minciunii. Cu toată ireverenţiozitatea sa, kynicul împrumută totuşi, în esenţă, o atitudine onestă şi coerentă în faţa adevărului şi întreţine cu acesta, în straie satirice, un comportament întru totul patetic. În cazul cinicului, acest lucru a lăsat locul cameleonizării şi agnosticismului (o tăgăduire a cunoaşterii). „Ce este adevărul?”, s-a întrebat Filat din Pont atunci când a simţit că e pe cale să comită, împotriva voinţei sale, o crimă. Cel mai inofensiv dintre cinismele ştiinţei este acela al studenţilor ce se pregătesc pentru un examen, care se pricep să-şi construiască cea mai superficială şi mai demnă de dispreţ relaţie cu ceea ce trebuie să înveţe, anume tocitul pur, învăţatul pe de rost, cu intenţia foarte clară de a uita totul a doua zi după examen. Acestuia îi urmează, mai puţin nevinovat, cinismul practicienilor şi al politicienilor, care privesc cu plăcere cum tineretul acumulează „principalele” cunoştinţe academice, pornind însă de la ideea că teoria e teorie, iar practica este cu totul altceva. Aici, tot ce s-a învăţat şi s-a studiat anterior funcţionează ca un mecanism de ocolire şi de selecţie, adică oarecum după presupoziţia: cine s-a bucurat de succes în şcoală va reuşi la fel de bine şi în altă parte – chiar dacă, aşa cum prea bine se ştie, studiul şi profesiunea nu au adeseori nimic în comun. Învăţatul este separat, cinic-instrumental, de scopurile sale şi aplicat vieţii doar ca un semn simplu şi abstract al calificării. Uneori singurul lucru care mai leagă studiul de profesiune este categoria de salarizare, care se realizează în funcţie de diploma obţinută. Însă graţie unui realism cinic, „conţinutul” este devalorizat la statutul de simplu preludiu, o simulare academică. Cu greu s-ar putea spune câtă

distrugere de ethos şi câtă demoralizare se practică în permanenţă aici – să ne gândim numai la studiile legate de „valori”, pedagogie, profesiuni şcolare, juridice, publicistică, asistenţă socială, medicină etc. Dacă Mefistofel i-ar putea spune lui Faust cât de cenuşie este toată teoria şi cât de roditor copacul de aur al vieţii, acest lucru ar dovedi un optimism pe care nu-l poate dezvolta o persoană care nu a trecut încă de la studiu la viaţa profesională. Astfel se poate constata că teoria era cam prea trandafirie şi că abia realitatea este cea care ne învaţă ce este cu adevărat cenuşiul. Reformele învăţământului au grijă ca studiile să devină tot atât de cenuşii ca şi perspectivele pe care le ai după încheierea lor.

Adevărata şi cea mai profundă legătură a ştiinţelor cu cinismul se referă la structura şi metodele ştiinţelor empirice moderne. Căci, aşa cum există o formă de corectitudine cinică în relaţiile dintre doi indivizi din tabere opuse, tot aşa există şi o formă cinică de obiectivitate şi seriozitate metodologică în felul unor ştiinţe şi al unor oameni de ştiinţă de a se raporta la „realităţi”. Eu cred că acest fapt scoate în evidenţă esenţa a ceea ce, odată cu sfârşitul secolului al XIX-lea, numim „pozitivism”. Dacă acest cuvânt are o rezonanţă critică, asta nu se datorează, desigur, faptului că desemnează o mentalitate ştiinţifică ce se străduieşte să fie logic exactă şi fidelă realităţii şi să se abţină de la orice fel de speculaţie. În acest sens, pozitivismul ar reprezenta mai curând un titlu de onoare decât o etichetă dubioasă. În realitate însă, în disputa pe marginea pozitivismului nu este vorba despre convingerile ştiinţifice, ci despre lipsa de opinie şi de convingeri în ştiinţă. Căci există domenii ale cercetării – care sunt mereu cele în care pozitiviştilor le place atât de mult să se audă vorbind – în care nu este vorba numai de a te comporta „obiectiv” în faţa „realităţilor”. Aici omului de ştiinţă i se core mai mult decât o simplă îndemânare în culegerea datelor, în realizarea de statistici şi formularea de teoreme. Există

„obiecte” în raport cu care neutralitatea ştiinţifică este imposibilă; posibile sunt doar formele părtinitoare sau interesate ale cercetării. Cel mai clar e domeniul ştiinţelor umane şi al celor sociale (o asemenea ipoteză este plauzibilă şi în domeniul ştiinţelor naturii; vezi, în „Secţiunea logică”, polemica transcendentală, care evidenţiază relaţia dintre obiectivare şi învrăjbire). Disputa pe tema pozitivismului nu a luat proporţii numai datorită meritului incontestabil al acestuia de a fi luminat forma logică şi baza empirică a ştiinţelor riguroase, ci şi datorită presupunerii naive a pozitiviştilor cum că ar putea, folosind aceste mijloace; să acopere „orice” domeniu de cunoaştere şi să supună astfel realitatea neutralităţii unei cercetări făcute cu sânge rece. Însă pozitivistul nu este suspectat atât de naivitate, cât de cinism, mai ales că vremurile pozitivismului timpuriu şi naiv sunt de mult apuse, iar noi avem de-a face cu un pozitivism de generaţia a treia, care, dacă putem spune aşa, este unul uns cu toate alifiile. Formula prescurtată a istoriei ştiinţei secolului XX ar trebui să sune cam aşa: calea Heientismului, de al pozitivism la cinismul teoretic (funcţionalism). Dacă teoria critică a pus la stâlpul infamiei „caracterul afirmativ” al looriilor pozitiviste tradiţionale, atunci prin asta s-a avut în vedere ai faptul că asemenea teorii, în obiectivitatea lor fabricată, trădează o cârdăşie cinică cu aşa-numitele realităţi sociale, care, în ochii celor suferinzi, oprimaţi şi afectaţi, e strigătoare la cer. În metodologiile pozitivismului şi în cele ale noului funcţionalism social îşi găsesc organonul acei teoreticieni care, cu o brutalitate bine înţeleasă, indirect şi cu nepăsare, apără sistemele existente împotriva indivizilor pe ni re ele îi strivesc.

## B. Cinismele secundare

### 1. Minima amoralia – confesiune, glumă, crimă

„Sunt înarmat cu o platoşă făcută toată numai din greşeli”.

Pierre Reverdy

Dacă cele şase cinisme cardinale deschid spectacolul luptei acerbe dintre idealisme şi realisme, puteri şi contraputeri, atunci munca de descriere a acestuia nu se încheie aici. În realitate însă, ceea ce noi, de dragul limpezimii, am împărţit pe grupe constituie un amalgam nedisociabil, iar o conştiinţă a realităţii va fi una precisă doar dacă nu îi va scăpa felul în care războiul şi puterea, sexualitatea şi medicina, religia şi cunoaşterea coexistă într-o întrepătrundere şi un amestec profunde. Dar acest lucru nu este de fapt decât un alt fel de a spune că viaţa nu poate fi concepută moral şi că nu devine inteligibilă prin explicaţii morale. De aceea numim moralist pe cel care pune la îndoială capacitatea omului de a se comporta „moral”. Chiar şi principalele câmpuri de luptă descrise până acum, în care se petrec diversele dezvoltări kynic-cinice, se bat cap în cap – într-un mod în care valorile, normele şi perspectivele fiecărui domeniu în parte ajung să dezvolte relaţii tot mai complicate cu cele ale oponenţilor. Până şi normele puterii militare şi de stat se atrag şi se resping adeseori, deşi aceste două realităţi coabitează de obicei cu succes. Totuşi, ce se va întâmpla atunci când normele militare şi cele de stat se vor încrucişa şi împleti cu normele ştiinţei şi religiei, ale sexualităţii şi ale medicinei? Datorită complexităţii opoziţiei dintre aceste sisteme de valori, o anumită doză de cinism va însoţi, ca o umbră, orice tentativă de a proclama o morală.

Aşa cum războiul aduce cu sine o răsturnare a conştiinţei morale, prin faptul că aşază în locul imperativului fundamental de a nu ucide pe cel de a ucide cât poţi de mult, tot aşa, el dă peste cap şi celelalte etici

„regionale”, sectoriale, dând sens la ceea ce este lipsit de sens şi reducând raţionalul la absurd. Pentru a economisi din cuvinte, i-aş aminti cititorului filmul lui Robert Altman despre războiul din Coreea, *MASH* (1970), o capodoperă a conştiinţei cinic-satirice contemporane.

Modul în care se amestecă aici, cu un umor spiritual şi bine gândit, cinismele militare, medicale, religioase şi sexuale ridică filmul la rangul de document al istoriei spiritului. În termenii lui Hegel, el realizează ceea ce filosofia nu a mai reuşit de multă vreme; el este „epoca sa, surprinsă în gânduri (scenice)”, o meditaţie satirică cu ajutorul structurilor şi procedeelor umorului cinic, ofensivă şi reflexivă, impresionantă şi adevărată; cu adevărat excepţională este blasfemica satiră a Cinei celei de taină, unde medici militari îşi iau adio de la un tovarăş plictisit de viaţă (precum ucenicii de la Iisus), pentru că acesta, având o problemă cu erecţia, ajunge la ideea fixă că este homosexual şi că nu se poate închipui mărturisindu-le asta celor trei prietene ale sale; la fel de extraordinare sunt şi oribilele şi totuşi veselele scene de la masa de operaţii, unde chirurgii îşi dau frâu liber poantelor, deasupra trupurilor scăldate în sânge ale soldaţilor, visează la sânii surorilor medicale, cu o stare de spirit asemănătoare celei unui spectator la un meci de base-ball sau, mai mult, ca şi cum o ar afla pe drumul de întoarcere acasă. În harababura etică a lazaretului se poate recunoaşte ceva din haosul moral latent al aşa-numitei noastre realităţi de zi cu zi. Prin faptul că domeniile se încrucişează aici, într-o brutală evidenţă, unul îi smulge celuilalt morala din braţe. Devine deci un principiu de supravieţuire a-ţi diminua propria substanţă morală pentru a nu cădea pradă tentaţiei de a crede într-o „idee a ta proprie”. Supravieţuirea ca *understatement* cinic.

Olaf Gulbransson, *întrebare copilărească*: „Spune-mi, bunico, cât mai valorează după război cele zece porunci?”

Numărul mare de domenii diferenţiate şi cvasiautonome ale realităţii şi pluralitatea moralelor şi surselor morale corespunzătoare constituie motivul pentru care cotidianul moral trăieşte, în esenţă, într-o amoralitate medie şi se declară în mod normal mulţumit dacă rămâne la acest nivel de mijloc. Este şi motivul pentru care oamenii cu un anume simţ al realităţii solid şi autentic nu se declară în favoarea severităţii atunci când vine vorba despre pedepse; ei ştiu că pedeapsa, în moralismul ei, poate fi mai imorală decât faptele celor care trebuie pedepsiţi. (De aceea spunea Cicero: *summum ius*, *summa iniuria*.) Sentimentul moral – care se amestecă, critic faţă de sine, cu viaţa – înseamnă arta de a te mişca în spaţiul de interferenţă dintre contradicţiile unor domenii valorice autonomizate (şi în opoziţie unul faţă de celălalt) şi paguba umană, cu un rezultat minim în ceea ce priveşte răul produs. Aşa cum a arătat Karl Markus Michel în apologia pe care o aduce cazuisticii (*i.e.* explicări normative a

„cazurilor” individuale), o morală pe jumătate vie ne spune ce păcate trebuie să comitem pentru a evita altele care atârnă mai greu: moralistul, care nu judecă asemenea unui nebun al propriului său supra-eu, este acea persoană care, distingând între bine şi rău, nu uită să ia în considerare „virtutea şi păcatul”. Morala este acea aptitudine de a te orienta cât mai bine în acest amalgam generalizat de relaţii, dependenţe şi opoziţii.

Numai în acest sens are vreo îndreptăţire nevoia de o „nouă etică”, de noi valori, care bântuie prin suprastructura noastră putredă. Sau să nu crezi în noi valori? Vom deveni gardienii neoconservatori ai mărfii nevandabile. Dacă suntem vizibil suprasolicitaţi de vechile şi înalt-culturalele noastre etici, înseamnă că unele „noi” ne vor face întru totul de râs. O nouă conştiinţă a valorilor nu poate proveni decât dintr-o conştientizare treptată a motivului pentru care nouă nu ne este dată „nevinovăţia”, exceptând cazul în care sistăm orice fel de judecată. Acolo unde este vorba de valori, întotdeauna cinismul intră în joc; cine apără radical o scală valorică saltă automat în celelalte pe poziţia cinicului – explicit sau nu. Oricum ai fi, nu se poate să nu încâlci unele norme şi, dacă trăieşti vremuri care fac imposibilă încălcarea naivă a acestor norme, atunci se poate întâmpla în orice moment să-ţi spui păsul cu voce tare.

De aceea *confesiunea* reprezintă, în cazul nostru – alături de „teorie”, una dintre cele mai importante modalităţi de a spune adevărul. De la Augustin până la François Villon, de la Rousseau până la Freud, de la Heine până la literatura autobiografică actuală, o multitudine de adevăruri esenţiale ne sunt servite sub formă de confesiune şi profesiune de credinţă. Chiar şi acea comunitate de povestitori pe care o formează în practicienii psihologiei abisale se bazează de fapt pe confesiuni demoralizate terapeutic. În această realitate confuză, fiecare vorbă despre sine ajunge cu necesitate în apropierea unei spovedanii a pungaşului sau a unui testament al criminalului, a unui raport asupra unei boli

sau a unei poveşti a suferinţei, a declaraţiei unui martor sau a totalei mărturisiri a păcatelor. Aceasta este condiţia autenticităţii în contextul unei *inevitabile* suprasolicitări etice. Numai *salauds* mai au încă de invocat un pretext, o cămaşă de dat jos, o coloană vertebrală şi o conştiinţă curată. Cine spune cu adevărat cine este şi ce a făcut, acela oferă, *nolens volens*, mereu, un nou roman picaresc, o nouă mărturie a sărăciei, o nouă poveste golănească, o nouă oglindă a nebunilor, o nouă carte a mutaţiilor şi a transformărilor.

Ceea ce Erich Fromm numeşte „etica existenţei" are ca scop, dacă o privim aşa cum trebuie, tot o astfel de relaţie de sinceritate cu propria noastră viaţă, cu propria noastră gândire, cu planurile şi eşecurile noastre. „A fi" include, neîndoielnic, şi toate acele lucruri de care, conform etaloanelor unor anumite sisteme valorice, ar trebui să ne ruşinăm – ca atare, dacă şi pentru că este o conduită conştientă, o etică a existenţei trebuie să conducă spre un punct în care, de dragul sincerităţii, toate aceste ruşinări iau sfârşit, iar noi, *right or wrong*, recunoaştem tot ceea ce „suntem". Această etică a existenţei caută adevărul în cadrul veridicului; tocmai de aceea, ea solicită şi dă naştere confesiunii şi vorbitului cinstit despre tine însuţi, ca virtute cardinală. În faţa acesteia, toate celelalte morale sunt anulate, chiar dacă eticile sectoriale nu s-au alienat încă una pe alta. Cine vrea adevărul nu se poate mulţumi numai să construiască „teorii" şi să privească dincolo de măşti, ci trebuie să ajute la crearea unor relaţii interumane în care să fie posibilă orice confesiune. Abia atunci când avem înţelegere pentru orice, când lăsăm totul aşa cum e, situând şi recepţionând totul dincolo de bine şi de rău, şi, în ultimă instanţă, privim lucrurile astfel încât nimic din ceea ce este omenesc să nu ne fie străin – numai atunci poate deveni posibilă această etică a existenţei, pentru că ea pune capăt unei inamiciţii faţă de alte feluri de a fi. A fi înseamnă pur şi simplu a nu şti şi a nu fi nimic de care să-ţi fie ruşine; a-ţi fi ruşine ţine de anumite inadecvări, nesincerităţi şi autoamăgiri conştiente. Totul

poate fi „iertat”, în afară de ceea ce tradiţia numeşte „păcat împotriva Duhului Sfânt” şi ceea ce noi numim astăzi lipsă de autenticitate (de a fi tu însuţi, a cinstei). Inautentică este acea conştiinţă care, voit, nu este „ceea ce este”, pentru că mizează strategic pe avantajul minciunii.

O etică a existenţei ar reprezenta etica unei societăţi în care mtmenii, în dragoste şi în critică, se ajută unii pe alţii ca voinţa şi adevărul comune să devină mai puternice decât fiecare voinţă de putere şi de afirmare de sine active în individ. Etica existenţei trece dincolo de disimulările polemice. Numai cinicii patologici şi negativiştii nesătui de răzbunare îşi recunosc greşelile cu intenţia de a le comite din nou; ei abuzează chiar de forma confesiunii pentru a lupta şi a minţi; şi nu întotdeauna întâlneşti aici cochetăria cu care Zarah Leander, intrepretând-o pe rău famata Miss Jane, cânta: „Aşa sunt eu şi aşa voi rămâne, / Aşa sunt din toată fiinţa mea/ Yes, Sir!”

Se va fi observat, poate, că şirul de cinisme cardinale constituie în acelaşi timp o listă a temelor satirice elementare, precum şi categoriile principale de *glume*. Ele reprezintă principalele câmpuri de bătălie pe care au loc înălţările şi înjosirile, idealizările şi deziluzionările realiste. Aici, calomnia şi injuria, ironia şi zeflemeaua îşi găsesc câmpurile de manevră optime. Aici chiar şi cele mai frivole îndrăzneli ale liberalismului verbal dobândesc un sens moral normativ. Armata, cu tensiunile dintre etica eroică şi realismul laş, dintre superiori şi subordonaţi, front şi comandament, război şi pace, ordin şi ascultare, reprezintă o sursă inepuizabilă de umor soldăţesc; un izvor nesfârşit de bancuri şi de parodii îl constituie şi politica, cu ideologiile şi intervenţiile sale de stat, cu cuvintele sale mari şi faptele-i mărunte. Este şi cazul sexualităţii, cu amestecul ei de învăluiri şi dezgoliri, interzis şi permis, ce produce un număr la fel de mare de glume, obscenităţi şi farse, fie că e vorba de flirt, căsnicie, coit sau alte aventuri la orizontală. Tot aşa şi domeniul medical, cu toate posibilităţile sale de sarcasm cu privire la sănătate şi

boală, nebunie şi normalitate, viaţă şi moarte. Şi, mai presus de toate, domeniul religiei, mai potrivit injuriei şi bancurilor decât oricare dintre toate celelalte teme, căci unde se află atât de multă sfinţenie găseşti şi o prelungă umbră profană şi, cu cât sfinţii sunt onoraţi mai mult, cu atât mai mult vor da naştere unor personaje comice. În final, chiar şi domeniul cunoaşterii, frământat de conflictul dintre inteligenţă şi prostie, glumă şi simţ burghez, raţiune şi nebunie, ştiinţă şi absurditate. Toate aceste „glume cardinale" funcţionează în conştiinţa colectivă ca nişte sisteme de drenaj – reglând, compensând, echilibrând, ca un miniamoralism general acceptat care porneşte cu înţelepciune de la premisa că e sănătos să râzi de ceea ce depăşeşte capacitatea de indignare; de aceea, cine luptă renunţă uneori la soluţia glumei. Abia acolo unde gluma se întoarce înspre interior şi conştiinţa se apleacă asupra sa, totuşi nu cu exagerată asprime, acolo se produce o stare de bună dispoziţie care însă nu are ca efect nici râsul kynic, nici zâmbetul cinic, ci doar un umor devenit inofensiv.

Cea mai uimitoare faţetă a situaţiei noastre culturale-morale o reprezintă inepuizabilul interes al conştiinţei moderne pentru *povestirile poliţiste*. În opinia mea, acestea sunt tot parte a sistemului de drenaj şi ventilare morală a unei culturi, condamnate să trăiască cu un grad prea mare de amestec de norme, duplicitate şi etici contradictorii. În relaţie cu etica colectivă, specia în ansamblu apare ca un fel de mediu confesional instituţionalizat. Fiecare povestire poliţistă reprezintă o nouă formă de evacuare a amoralismului experimental. Ea face accesibilă fiecăruia dintre noi „bucuria delictului" (d'Aurevilly), în modul de a gândi al povestirilor moderne cu detectivi, de la Poe până în prezent, acestea sunt supuse anticipat unei analize cinice. Poveştile poliţiste bune lucrează fără excepţie la relativizarea unei crime singulare. Dacă detectivul este reprezentantul Luminilor, atunci răufăcătorul este reprezentantul imoralităţii, iar victima reprezintă morala. Totuşi, această constelaţie intră

mai totdeauna într-o stare de oscilaţie atunci când cercetarea crimei ajunge într-un punct în care victima – din punct de vedere dramaturgie, în primul rând o victimă „inocentă” – începe să-şi piardă din inocenţă, pătrunzând moralmente într-o zonă a incertitudinii, unde doar o linie juridică extrem de subţire o mai desparte de cel care a agresat-o; aceasta face delimitarea dintre imoralisme cinice, nepedepsibile, şi cele autentice, pedepsibile. În cazul cel mai extrem, făptaşul – în rolul unui elucidator provocator – nu face altceva decât să pună în practică, pe pielea victimei, amoralitatea acesteia. „Nu ucigaşul, ci cel ucis poartă vina” (Werfel). E vorba despre acele filme în finalul cărora ofiţerul de poliţie pleacă meditativ pe stradă, de la locul faptei, pe faţa sa citindu-se parcă o părere de rău pentru faptul că a rezolvat cazul.

O astfel de poveste, cu asemenea întorsătură, desigur, cu semnificaţii tragice, avea să fie istorisită încă din secolul al XIX-lea de către Herman Melville – povestea lui Billy Budd (apărută. postum, în 1924). Eroul, o apariţie sinceră, naiv-simpatică, îl bruschează, într-o izbucnire psihică uluitoare, pe un maistru armurier diabolic, care îl provoca sistematic. Din nefericire, cel bruscat se loveşte în cădere la cap, murind însă cu un zâmbet dispreţuitor pe buze, fiindcă ştie că acest tânăr, care a fost nevoit să-l lovească deoarece nu mai avea o altă formă de expresie, va trebui, la rândul său, după legea mării, să fie condamnat la moarte de către ofiţerul vasului. Legea pare să funcţioneze aici ca o instanţă, ca un instrument al relei voinţe prin excelenţă, ca armă a victimei împotriva unui făptaş în esenţă „nevinovat”.

O schemă moral-critică similară aveau să păstreze de-a lungul timpului marile construcţii de romane poliţiste. Ele îşi împrumută caracterul intuitiv din structura morală a societăţii capitaliste. Crima individuală pare astfel adeseori fie o parte naivă şi relativ inofensivă a cinismului social universal, fie o sporire şi o exagerare reflexivă a modurilor de comportament care, la nivel mediu, nu sunt considerate încă fapte criminale. (De aici două tipuri de

făptaşi: pe de o parte, cei „căzuţi din greşeală în această categorie”, relativ inofensivi; pe de altă parte, escroci cinici, mari criminali şi gigantomani ai infracţiunilor.) Succesul triumfal al *Operei de trei parale* a lui Brecht şi Weill provine din talentul lor de a pune într-o relaţie transparentă şi totuşi nu moralistă cinismul interlop şi ansamblul social. Ca într-un teatru de marionete pentru adulţi, actorii dau frâu liber amoralităţii şi rafinamentelor lor criminale, îşi cântă propria răutate şi cea de proporţii mult mai mari a acestei lumi, folosesc formule cinice pentru a iniţia publicul în modul de exprimare în care el însuşi poate – nu fără oarecare satisfacţie – să spună adevărul despre sine.

În opinia mea, diverse simptome par să susţină ideea că înscenarea cu scop luminator a criminalităţii în teatru, literatură şi film a atins o anumită graniţă. Creativitatea anumitor scheme de epică poliţistă pare a fi epuizată. Rezolvarea şi procesarea unor ambiguităţi moral-amorale multiple devine pentru mentalităţile de astăzi tot mai pretenţioasă, tot mai disconfortantă, tot mai artificială. Astăzi se manifestă o tendinţă spre moduri de ieşire mult mai brutale din mister – o înclinaţie spre izbucnirea violentă, masacru, explozie şi catastrofă. Forme preambivalente de gândire ies la iveală – totul sau nimic, bine sau rău, viu sau mort, OK sau KO. În locul unor subtile dezbateri de caz se preferă tot mai mult eliberarea de tip fascist; situaţiile de tensiune nu se mai vor atât de mult negociate sau rezolvate, cât aruncate în aer.

## 2. Şcoala indiferenţei – cinismul informaţiei, presa

„Cine spune adevărul, mai devreme sau mai târziu va fi descoperit”.

Oscar Wilde

Pentru conştiinţa alimentată cu informaţie din toate părţile, lucrurile încep să devină deopotrivă problematice şi indiferente. Un bărbat şi o femeie; doi borfaşi celebri;

trei într-o barcă; patru pumni pentru un aleluia; cinci mari probleme ale economiei mondiale; sex (omofon cu şase – *sechs*, n.t.) la locul de muncă; şapte ameninţări ale păcii; opt păcate capitale ale omenirii civilizate; nouă simfonii cu Karajan; zece negri în dialogul Nord-Sud – ar putea fi şi *Cele zece porunci* cu Charlton Heston – nu ne luăm noi chiar atât de în serios.

Nu vreau să citez aici clişee ale cinismelor de notorietate ale jurnaliştilor şi oamenilor de presă – şi asta nu doar pentru că nu sunt chiar atât de multe acele cazuri care să ajungă la nivelul celebrelor înţelegeri dintre cameramani şi soldaţii africani pentru realizarea unor aranjamente cât mai fotogenice ale execuţiilor, pentru ca astfel materialul filmat adus acasă să fie cât mai interesant; sau la dilema reporterilor, pe autostradă, care, aflându-se la locul accidentului, nu ştiau dacă să avertizeze maşina următoare sau să o fotografieze în momentul în care va intra şi ea cu viteză în grămada celor deja ciocnite. De prisos ar fi şi întrebarea dacă jurnalismul ar reprezenta un teren mai propice pentru cultivarea cinismului decât firmele de *public relations*, birourile de reclamă, agenţiile de publicitate, studiourile de producţie de film, birourile de propagandă politice, posturile de televiziune, studiourile foto ale presei pentru bărbaţi.

Trebuie aflat de ce cinismul, şi tocmai el, devine aproape cu necesitate naturală una dintre maladiile şi deformaţiile profesionale ale celor a căror meserie este de a produce imagini şi informaţii despre „realitate”.

S-ar putea vorbi şi despre o dublă mişcare de emancipare, în cadrul realizatorilor de imagini şi informaţii din mass-media modernă: despre emanciparea reprezentării faţă de lucrurile pe care le reprezintă şi despre emanciparea curentelor de informaţie în raport cu conştiinţele care le recepţionează[40].

Această primă emancipare se bazează pe exploatarea sistematică de către jurnalişti a catastrofelor celorlalţi, un

40 Vezi şi capitolul 13 din „Secţiunea istorică” {Hopa, chiar trăim ?), precum şi excursul 9, „Cinismul media şi exerciţiul liberei alegeri”.

domeniu în care pare să existe un acord tacit între cererea publică de senzaţii şi mijlocirea jurnalistică a acestora. O bună parte a presei noastre nu deserveşte altceva decât foamea de catastrofă, vitamina morală a societăţii noastre. Valoarea de schimb a ştirilor se dimensionează în mare parte după puterea lor de impresionare – care, evident, poate fi considerabil sporită prin felul în care sunt prezentate. Fără toată această punere în scenă nu ar exista jurnalism; şi dacă, până în prezent, ne-am fi referit la ea doar ca la o artă a prezentării cât mai simple, atunci am fi putut-o valoriza şi pozitiv, drept moştenire a unei tradiţii retorice căreia nu i-a fost niciodată indiferent felul în care omului i se comunică ceva. Totuşi, prelucrarea în manieră cinic-uzuală (cotidiană) a materialului se bazează pe o dublă nesinceritate: pe de o parte, ea dramatizează cu mijloace literar-estetice nenumăratele întâmplări mai mici sau mai mari ce se petrec pe această lume şi le transportă – fără însă a marca această mişcare, cu o conştiinţă mai mult sau mai puţin limpede a neadevărului, în ficţiune, atât în privinţa formei, cât şi a conţinutului; pe de altă parte, această prelucrare a informaţiei minte; prin stilul său senzaţionalist, ea restaurează reînnoit un cadru moral primitivist şi, ca atare, de mult depăşit, pentru a putea prezenta senzaţiile ca fiind ceva ce depăşeşte acest cadru moral. Numai o mentalitate coruptă şi bine plătită se lasă antrenată mult timp într-un asemenea joc. Primitivismul conservatorist modern datorează extrem de mult unui jurnalism omolog, care practică zi de zi o restauraţie cinică prin faptul că face în aşa fel încât fiecare zi să pară că-şi are propria senzaţie, de parcă nu minţile noastre sunt cele care s-au învăţat, tocmai datorită acestor buletine de ştiri, să privească lumea, ca formă de viaţă, în termeni de scandal, iar catastrofa, ca zgomotul ei de fond. Cu ajutorul unui moralism fals şi sentimental, se construieşte şi se reconstruieşte o imagine a lumii în care un senzaţionalism întocmai de acest fel îşi poate exercita forţa de amăgire şi imbecilizantă.

Mai problematică este însă cea de-a doua emancipare

a fiinţei informaţionale. Aceasta ne depăşeşte capacităţile de înţelegere într-un fel de ameninţare antropologică. Trebuie doar să părăseşti o vreme mai îndelungată civilizaţia media – luni sau chiar ani de zile – pentru ca, la întoarcere, să fii din nou atât de centrat şi de concentrat asupra propriei persoane, încât să-ţi poţi observa, conştient, reînnoita debusolare şi deconcentrare, cauzate de participarea ta la mediile informaţionale moderne. Din punct de vedere psihoistoric, urbanizarea şi informatizarea conştiinţelor noastre în contextul mass-media reprezintă starea de fapt a modernităţii cel mai profund inoculată în viaţă. Şi numai într-o astfel de lume întâlnim sindromul cinic modern – cinismul difuz şi omniprezent, în felul în care îl putem contempla astăzi, între timp, ni se pare normal să regăsim în reprezentarea vizuală – ca într-un fel de teatru al lumii – toate domeniile şi toate regiunile lumii, strâns aşezate una lângă alta: ştiri despre ucideri în masă în Lumea a Treia, între reclame la şampanie; reportaje despre catastrofe ecologice, alături de un material despre ultimul salon de automobile. Minţile noastre sunt dresate să înregistreze, la dimensiuni enciclopedice, milioane de lucruri indiferente – deşi indiferenţa şi echivalenţa nu îşi au în ele cauza, ci în înşiruirea de fapte în cadrul fluxului informaţional mass-media. Fără un exerciţiu de opacizare şi elasticizare de cel puţin un an, nicio conştiinţă omenească nu o poate scoate la capăt cu ceea ce i se cere doar la răsfoirea unei cuprinzătoare reviste ilustrate; fără un exerciţiu intens, niciunul dintre noi nu poate face faţă – în caz că nu riscă fenomene de dezintegrare spirituală – acestei permanente derulări de lucruri importante şi neimportante, urcuşului şi coborâşului ştirilor, care, pe moment, îţi captează toată atenţia, pentru ca, un minut mai târziu, să fie cu totul ieşite din actualitate.

Dacă încercăm, dincolo de abundenţa fluxurilor informaţionale, să ne exprimăm pozitiv, cu ajutorul propriilor noastre creiere, atunci ar trebui să lăudăm la acestea principiul empirismului liber şi pe cel al „pieţei” libere; da, am putea merge atât de departe încât să alocăm

mijloacelor de comunicare în masă o funcţie apropiată de cea a filosofiei: empirismul fără graniţe al mass-media imită într-o oarecare măsură filosofia prin faptul că ambele îşi revendică o privire asupra totalităţii fiinţei – desigur, nu asupra totalităţii în concepte, ci în episoade. O uriaşă simultaneitate pune stăpânire pe conştiinţa noastră informată: aici se mănâncă – acolo se moare; aici cineva este torturat – acolo se despart îndrăgostiţi; aici e vorba de cel de-al doilea automobil – acolo, de o catastrofă cauzată de secetă; aici, mici trucuri de amortizare a cheltuielilor casnice – acolo, teoria economică a celor de la Chicago-Boys; aici, mii de oameni ţopăie la un concert rock – acolo, o moartă zace ani de zile nedescoperită în locuinţa sa; aici se oferă Premiile Nobel pentru chimie, fizică şi pace – acolo, numai fiecare al doilea individ cunoaşte numele preşedintelui republicii; aici, doi gemeni siamezi sunt despărţiţi cu succes – acolo, un tren cu două mii de oameni se prăbuşeşte într-un râu; aici se naşte fiica unui actor cunoscut – acolo, evaluările costurilor unui experiment politic se ridică de la o jumătate de milion până la două milioane (de oameni). *Such is life*. Ca ştire, totul îţi stă la dispoziţie. Primul plan, planul secund; important şi neimportant; modă şi episodic – totul se aliniază într-un şir uniform, care generează uniformitate, echivalenţă şi indiferenţă.

De unde acest flux informaţional dezlănţuit, această dorinţă şi această constrângere de a trăi, zi de zi, cu şi în drogul informaţiei şi de a suporta acest bombardament asupra creierelor noastre cu cantităţi uriaşe de ştiri indiferent-esenţiale, senzaţional-neimportante?

Se pare că, de la începutul modernităţii, civilizaţia noastră a intrat într-o relaţie ciudată şi contradictorie cu noutatea, cu *novella*, cu studiul de caz, cu „evenimentul interesant”, pierzându-şi într-o oarecare măsură controlul asupra „setei sale de cunoaştere” şi a curiozităţii sale în faţa noului. Adepţii Luminilor vor să transforme tot mai mult universul într-un fel de chintesenţă a ştirilor şi a informaţiilor – şi încearcă acest lucru cu ajutorul a doua

medii complementare, lexiconul şi ziarul. Cu ajutorul lexiconului, civilizaţia noastră încearcă să cuprindă şi să enciclopedizeze întregul ciclu al cunoaşterii; cu ziarul, ea îşi doreşte să schiţeze, zi de zi, o imagine a mişcărilor şi transformărilor realităţii în evenimenţialitatea ei. Lexiconul cuprinde constantele, ziarul – variabilele, şi ambele au în comun puterea de a vehicula un maximum de „informaţie" cu un minimum de structurare. Cultura burgheză a fost de mult nevoită să trăiască cu această problemă: merită să arunci o privire în exterior pentru a vedea cu ce s-a nies ea până acum din această afacere. Existând într-o cultură relativ închisă, cu un orizont organic al informaţiei şi cu o curiozitate pentru exterior destul de limitată, omul nu are aproape nimic de a face cu această problemă. Însă cu totul altfel se pune problema în cultura europeană, şi mai ales în epoca sa burgheză, marcată de existenţa unor indivizi muncitori, cercetători, călători, empirici, însetaţi de experienţe şi de adevăr. De-a lungul acumulării seculare, ei aduc cunoaşterea pe un traseu al curiozităţii, care, din ultima parte a secolului al XIX-lea şi până la sfârşitul secolului XX, odată cu triumful mass-media audiovizuale şi al celei electronice, se transformă într-un torent învolburat, care mai curând ne poartă cu sine decât suntem noi în stare să îl strunim.

Totul pare să fi pornit destul de inocent – cu apariţia unor nuvelişti, adică a unor povestitori de noutăţi şi artişti ai divertismentului, care, în Evul Mediu târziu, au început să pună bazele „unei epici a ştirilor"; în cadrul acestora, accentele s-au deplasat tot mai mult de la exemplaritatea morală şi caracterul pilduitor al povestirii spre memorabil, deosebit, ieşit din comun, picant şi picaresc, altfel şi singular, evenimenţial-amuzant, înfricoşător sau predispunând la meditaţie. Probabil că acesta este unul dintre cele mai fascinante procese ale culturii noastre: pe parcursul secolelor, aceste „poveşti singulare, centrate pe întâmplare şi pe eveniment", se impun tot mai mult în faţa poveştilor standard, a motivelor prestabilite şi a banalităţilor. Ca atare, în istoria literaturii şi a discursului

putem studia mai mult decât în istoria dreptului dezvoltarea „complexităţii moderne”. Căci nu se înţelege sub nicio formă de la sine faptul că conştiinţa noastră trebuie să fie în situaţia în care să recepţioneze informaţii despre exploziile din învelişurile exterioare ale soarelui, despre distrugerea recoltelor într-o ţară îndepărtată, despre obişnuinţele de viaţă ale indienilor hopi, despre problemele ginecologice ale unei regine scandinave, despre Opera din Beijing, despre structura sociologică a unui sat din Provence…

Începând cu secolul Renaşterii – pe care Jacob Burckhardt l-a definit, extrem de sugestiv, prin formula „descoperirea lumii şi a omului”, creierele „conectate” la reţelele de informaţie (cărturăreşti, diplomatice, nuvelistice) sunt tot mai mult alimentate cu imense cantităţi de ştiri, iar un empirism dezlănţuit vrăfuieşte munţi de afirmaţii, rapoarte, teorii, descrieri, interpretări, simbolici şi speculaţii – până când, în cele mai bogate inteligenţe ale vremii (să ne gândim la personaje precum Paracelsus, Rabelais, Cardano, „Faust”), „ştiinţa” creşte şi clocoteşte într-o haotică ambivalenţă semantică. Nu ne mai amintim despre aceste vremuri timpurii ale unui „baroc al informaţiei”, căci epoca Luminilor, a raţionalismului şi „ştiinţelor* ne-a izolat de ele[41]. Ceea ce numim astăzi Lumini – concept pe care îl aşezăm inevitabil alături de raţionalismul cartezian – înseamnă, în privinţa istoriei ştirilor, şi o măsură sanitară necesară; acestea au reprezentat deci şi instalarea unui filtru împotriva suprasaturaţiei, produsă deja de învăţaţii Renaşterii, cu o infinitate de ştiri egale în rang, valoare şi interes, provenind din izvoare dintre cele mai variate. Şi aici avea să se producă o anume relaţie cu informaţia, în care conducea la abdicarea fără speranţă a conştiinţei în faţa ştirilor, imaginilor, textelor. Raţionalismul nu este numai gândire *ştiinţifică*, ci mai curând o metodă de *igienizare* a

41 în Les mots et les choses (1966), Foucault a protretizat deja această epocă (în germană, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main, 1971, cap. 2).

conştiinţei – adică o metodă ce nu mai trebuie să accepte orice. Astfel, separăm acum verificatul de neverificat, adevăratul de fals, cele auzite de cele văzute cu propriii ochi, lucrul preluat de cel gândit cu propria-mi minte, judecăţile bazate pe autoritatea tradiţiei de cele fundamentate pe autoritatea logicii şi a observaţiei etc. Efectul eliberator este uriaş. Memoria este devalorizată, în dauna ei sunt evidenţiate critica, gândirea defensivă, selectivă şi experimentală. De acum nu mai trebuie să acceptăm totul – dimpotrivă, ceea ce e valabil şi ceea ce are „conţinut ştiinţific" reprezintă de acum doar o minusculă insulă a adevărului, în mijlocul unui ocean al afirmaţiilor vagi şi false; curând îşi vor face apariţia denominaţii precum: idoli, prejudecăţi, ideologii. Adevărul devine un fel de cetate solidă, cam strâmtă, în care gânditorul critic îşi face veacul, în afara zidurilor ei domnind prostia, conştiinţa infinită, fals formată şi fals informată.

Dar nu va trece mai mult de unul sau două secole până când, în însuşi miezul acestui raţionalism al igienei mintale, aparent atât de plin de succes, să se ajungă iarăşi la acele stări ce se voiau a fi îndepărtate. Căci până şi cunoaşterea de tip luminist nu poate scăpa de problema producerii din nou a unei „lumi mult prea mari", a unui empirism şi mai lipsit de graniţe, dând frâu liber la mai multe valuri şi curente de ştiri, de adevăruri şi noutăţi. Raţionalismul reuşeşte să-şi administreze produsele proprii tot atât de stângaci ca şi cărturarii Renaşterii, cu nemăsurata forfotă de tradiţii. De acum înainte se poate urmări un proces de inhibare intelectuală de sorginte raţionalistă, astfel încât acesta ar putea lăsa impresia că funcţia sanitară şi defensivă a raţionalismului a înclinat balanţa în favoarea sa asupra productivului, cercetării şi emancipării. De fapt, asupra unor aşa-numiţi raţionalişti critici şi filosofi analitici planează suspiciunea că şi-au impus atât de mult metodele raţionale pentru că nu mai puteau ţine pasul cu gândirea multor altora, astfel încât, cu un resentiment înţelept, şi-au ridicat neînţelegerea la

rang de severitate metodologică. Aici se poate observa o funcţie dintru început caracteristică raţionalismului, una pur negativă, filtrantă şi defensivă.

Acest lucru nu ne-a venit în minte doar nouă, celor de azi. Încă din secolul al XVIII-lea, de când oameni înzestraţi cu o fină înţelepciune, cu un deosebit talent psihologic, muzical şi emoţional s-au înscris la cuvânt, raţionalismul li s-a părut prea îngust şi prea mărginit pentru un criticism intelectual. Cu ajutorul instrumentarului raţionalist-igienic, înţelegerea experienţei şi culturii umane de până atunci, în toată amploarea sa, devenea imposibilă.

Eu cred că semnificaţia istorică a *artei şi literturii burgheze* pot fi privite cel mai bine din acest punct de vedere. Opera de artă – atât cea închisă, cât şi cea deschisă – s-a opus, nu fără urme, cu ordinea sa estetică, haosului lexical al enciclopediştilor şi haosului mediatic al empirici de gazetă. Aici s-a edificat ceva durabil împotriva valului tot mai puternic de echivalenţe contemporane, formulat într-o *limbă* care îţi intră în ureche şi îţi pătrunde în inimă, cu sintagme asupra cărora te poţi întoarce (educaţie, identitate, citate – acesta *este* un complex), prezentat adeseori în *forme rituale*, care, în viitoarea metamorfozelor indiferenţei, durează semnificativ mai mult; construit în jurul unor *personaje* care lasă pregnant impresia de legătură cu tine şi stârnesc interesul vital, în jurul unor acţiuni care prezintă viaţa într-un mod dramatizat şi intensificat. Cu toate acestea, în societatea burghezo-capitalistă dezvoltată, arta burgheză se bucura de o semnificaţie superioară în procesul de formare şi de întărire a conştiinţei ameninţate de un haos tot mai mare al cunoaşterii. Doar arta mai putea cât de cât să-ţi ofere acel lucru pe care nu ţi-l puteau oferi nici teologia şi nici filosofia: o privire asupra lumii ca univers şi asupra întregului văzut drept cosmos.

Odată cu sfârşitul epocii burgheze, acest rol burghez, cvasifilosofic al artelor păleşte; încă în secolul al XIX-lea, arta preferă o raportare narcisistă la sine şi se recomandă ca un produs în totalitate artistic – în acelaşi timp cu

estomparea tot mai accentuată a caracterului ei ilustrativ[42]. În curând, arta nu va mai fi receptată drept un mediu în care lumea întreagă este „înţeleasă” şi prezentată conform unei optici compacte individuale, ci ea însăşi devine un mister printre multe altele. Ea îşi abandonează tot mai mult funcţia ilustrativă, de substitut teologic şi cosmologic, luând în final, în faţa conştiinţei, chipul unui fenomen, care se distinge de alte „informaţii” tocmai prin faptul că, în cazul ei, *nu* se ştie „întru totul ce vrea să spună”; că nu mai este acea construcţie transparentă, nu mai reprezintă un mijloc al iluminării şi că rămâne la fel de întunecată ca tot ceea ce este în jur şi numai parţial explicabilul rest al acestei lumi.

Abia după decăderea acestei mari funcţii ilustrative a artelor vine cu adevărat vremea ascensiunii mass-media spre poziţia sa dominantă în ceea ce priveşte informaţia asupra lumii ca eveniment şi actualitate. (Aici va fi vorba despre rolul intermediar jucat de „filosofiile vieţii” şi de „măriile teorii” ale secolului al XIX-lea, situate la jumătatea drumului dintre o religie a artei şi o conştiinţă a mass-media; vezi şi capitolul despre Marele Inchizitor, şi pe cel dedicat Galeriei cinicilor – vol. I, pp. 186 *sqq.*)

Mediile de informare în masă sunt primele care şi-au dezvoltat o serie de aptitudini pe care nicio enciclopedie raţionalistă, nicio operă de artă şi nicio filosofie a vieţii nu le-au cunoscut: cu o putere de cuprindere nemăsurată, acestea controlează ceva la care marea filosofie nu a putut decât să viseze: sinteza totală – desigur, la punctul zero al inteligenţei, sub forma unui cumul ce atinge totalitatea. De fapt, mass-media permite unui empirism haotic şi universal să relateze despre orice, să atingă orice, să înmagazineze şi să alinieze orice[43]. Ea reprezintă astfel mai mult chiar decât filosofia – este moştenitoarea enciclopediei şi a circului.

---

42 De unde bănuiala de „evazionism” planând asupra artelor non-realiste.

43 Faptul că totuşi nu reproduce chiar „totul” este încă un efect al unei considerabile selectivităţi. Minciuna selecţiei?

Inepuizabila sa capacitate de „ordonare” provine din „stilul” ei aditiv. Doar pentru că se situează în punctul zero al solicitării intelectuale, ea îşi permite să spună şi să vorbească despre orice, iar şi iar. Doar o singură formă inteligibilă o individualizează: „şi”-ul. Graţie acestui „şi”, orice se poate învecina cu orice. Astfel iau naştere lanţuri de vecinătăţi la care niciun raţionalist şi niciun estet nu s-ar fi gândit vreodată: rezoluţii de restrângere a bugetului *şi* premiere absolute *şi* campionate mondiale de motociclism *şi* impozitarea veniturilor prostituatelor *şi* lovituri de stat… Mijloacele de informare în masă îţi pot oferi tot ce-ţi doreşti pentru că au abandonat întru totul ambiţia filosofiei de a înţelege datul pe care îl manevrează. Ele acoperă totul pentru că nu gândesc deloc, transpun totul în cuvinte pentru că nu înţeleg nimic. Bucătăria mass-media ne serveşte în fiecare zi un amestec de realităţi, cu nenumărate ingrediente, dar care, în fiecare zi, au acelaşi gust. Totuşi, a existat probabil o vreme când, pentru că acest amestec reprezenta ceva nou, oamenii nu resimţeau încă saturaţia şi priveau fascinaţi acest fluviu al empiriei neîngrădite. De aceea Krank Thiess avea să afirme cu patos, în 1923, că Jurnalismul este Biserica vremurilor noastre” (Fr. Thiess, *Das Gesicht unserer Zeit*. *Briefe an Zeitgenossen*, Stuttgart, 1929, p. 62).

„Şi”-ul constituie morala jurnaliştilor. Într-un anumit fel, ei ar trebui să depună un jurământ profesional prin care să afirme că sunt de acord ca atunci când relatează despre o chestiune, respectiva chestiune şi respectiva relatare să fie aşezate, sub semnul lui „şi”, între alte chestiuni şi alte relatări. O *chestiune* este *o* chestiune – mai mult de atât media nu acceptă. A face conexiuni între „chestiuni” înseamnă a ideologiza. De aceea, cine face legături zboară. Cine gândeşte trebuie să coboare la prima. Cine numără până la trei este un fantezist. Empirismul mass-media nu suportă decât ştiri izolate, iar această izolare este mai eficientă decât orice altă formă de cenzură, pentru că ea are grijă ca subiectele sale să nu apară împreună şi să se regăsească cu greu în minţile

oamenilor. Un jurnalist este acea persoană care, prin profesia sa, este constrânsă să uite cum se numeşte cifra care urmează după unu şi după doi. Cine şi-o mai aminteşte este fie un democrat, fie un cinic.

Merită să aruncăm o privire critică asupra acestui „şi”. Este el „cinic” numai luat în sine? Cum poate fi cinică o particulă logică? Un bărbat *şi* o femeie; lingura *şi* furculiţa; sarea *şi* piperul. Ce-ar fi aici de descoperit? Să încercăm alte legături: doamnă *şi* târfă; iubeşte-ţi aproapele *şi* împuşcă-l fără ezitare; foamete *şi* dejun cu tartine de caviar. Aici „şi”-ul pare să se strecoare în chiar mijlocul unei opoziţii reprezentând drumul scurt către învecinare, astfel încât contrastele să nu devină stridente.

Şi ce să facă „şi”-ul? Nu el a inventat aceste contradicţii – rolul Hău este doar acela de a face legătura între cele două perechi inegale.

În realitate, în cadrul mass-media, „şi”-ul nu face altceva decât că pune lucrurile unul lângă celălalt, creează vecinătăţi, cuplează, contrastează – nici mai mult, nici mai puţin. „Şi” are puterea de a crea un şir sau un lanţ linear ale cărui elemente individuale se ating prin copulativul logic; acesta nu spune nimic despre ceea ce sunt elementele pe care le aşază în rând. În această echivalenţă a lui „şi” cu privire la lucrurile pe care le aşază unul lângă altul constă nucleul unei dezvoltări cinice viitoare. Căci ceea ce se produce prin simpla înşiruire şi prin simpla relaţie sintagmatică este un fel de echivalenţă generală, care nu foloseşte lucrului individual. Ca atare, „şi”-ul nu rămâne un „şi „curat”, ci serveşte tendinţei de a trece înspre un *este egal*. Din acest moment, se poate vorbi despre o tendinţă cinică. Deoarece dacă „şi”-ul, care poate sta între orice două lucruri, poate reprezenta şi un *este egal*, atunci totul devine egal cu totul, şi fiecare lucru înseamnă la fel de mult ca şi celălalt. Din uniformizarea şirului lui „şi” ia naştere, treptat, o echivalenţă factuală şi o indiferenţă subiectivă. Dacă dimineaţa, pe stradă, ziarele de pe braţul vânzătorului ambulant mut strigă la mine, eu trebuie să mă decid practic numai pentru unul dintre

obiectele producătoare de indiferenţă. Alegerea mea cade asupra acestei crime sau asupra acelui viol, asupra acestui cutremur sau asupra acelei răpiri. În fiecare zi trebuie să facem din nou uz de dreptul nostru de a *nu* afla de existenţa unor lucruri. Totuşi, pentru a face uz de el, intervine mass-media, care are grijă, de asemenea, să fiu asaltat de milioane de curiozităţi şi să-mi fie suficientă o singură privire asupra titlurilor pentru ca indiferenţa să mai facă un pas înainte în conştiinţa mea. Dacă acest pas a fost făcut, atunci ea mă aduce şi în situaţia de a realiza un protocol interior cinic cu privire la ceea ce am întâlnit ca „ştire”. Eu înregistrez că, în calitatea de fiinţă hiperinformată, trăiesc într-o lume a ştirilor supradimensionată de mii de ori şi că, privitor aproape la tot ce văd şi aud, nu pot decât să ridic din umeri, deoarece capacitatea mea de participare, de indignare şi de meditaţie este una minusculă în raport cu cea la care mi se cere să răspund.

Pe neobservate, ne-am apropiat de un punct în care putem prelua tot ce este mai bun în tradiţia marxistă şi să o regândim. Dacă vorbim de egalizare valorică, de uniformizare şi echivalenţă, ne aflăm deja pe terenul efortului de gândire marxist clasic, ba chiar în mijlocul dilemei cu privire la relaţiile de echivalenţă dintre diferitele bunuri. S-ar putea să existe aici legături şi pasaje? Nu ne-a oferit oare Marx, în analiza sa asupra mărfii, o descriere fulminantă şi extrem de subtilă logic a felului în care echivalenţa (echivaloarea) produce o indiferenţă care se anulează în relaţia dintre marfă şi preţ? Nu e oare cea mai bună şcoală pregătitoare a *Capitalului* să stai zi de zi câteva ore bune în faţa televizorului, obligându-te în acelaşi timp să răsfoieşti şi câteva ziare şi reviste, în plus, să laşi radioul să-ţi cânte în ureche? Căci, în principiu, poţi citi *Capitalul* de câte ori vrei şi nu vei înţelege niciodată esenţialul dacă nu ştii din proprie experienţă şi dacă nu ai absorbit în propria ta structură de gândire şi în modul tău de a percepe că trăim într-o lume care aşază lucrurile în false relaţii de egalitate,

uniformitate şi echivalenţă (pseudoechivalenţe) şi că acestui lucru îi corespunde şi o dezintegrare şi o indiferenţă spirituale, în care oamenii îşi pierd capacitatea de a distinge autenticul de fals, importantul de neimportant, productivul de distructiv, deoarece au fost obişnuiţi să ia un lucru drept celălalt.

A trăi cu pseudoechivalenţe, a gândi în pseudoechivalenţe – dacă poţi să faci asta, atunci eşti un burghez autentic al acestei civilizaţii cinice; şi dacă eşti *conştient* de acest lucru, atunci înseamnă că ai descoperit punctul arhimedic din care această civilizaţie se lasă scoasă critic din ţâţâni. Marx a circumscris acest lucru în energicul său efort de gândire de critică economică, pentru a lua şi relua în discuţie – mereu şi din noi puncte de vedere – inegalitatea centrală a formei noastre economice: cea dintre salariu şi valoarea muncii depuse. Totuşi, calea cea mai simplă pentru a înţelege *Capitalul* nu este lectura sa. Nu trebuie să împrumutăm cuvintele nefericitului Althusser, afirmând *Lire le Capital*, ci: *Lire le Stern*, *Lire la Bild*, *Lire le Spiegel*, *Lire Brigitte*. Acolo logica pseudoechivalenţelor poate fi studiată mult mai clar şi mult mai uşor. În ultimă instanţă, cinismul conduce înapoi la egalizarea amorală a diversităţii şi, dacă cineva nu vede cinism în presa noastră, care relatează despre torturile din America de Sud între două reclame la şampanie, acela nu va înţelege nici teoria plusvalorii, chiar dacă o va citi de o sută de ori.

### 3. Cinismul de schimb – sau tăria vieţii

*Who said that life is fair?*

Banii sunt abstracţiune în acţiune. Indiferent de valoare, afacerea este afacere. Banilor totul le este *egal*. Ei reprezintă un mijloc prin care se realizează o egalizare a diferitului. Nimic nu li se poate asemăna în materie de putere de a aduce totul la acelaşi numitor comun. La fel cum hârtia de ziar şi sticla ecranului TV sunt indiferente la conţinutul lucrurilor pe care le reproduc, şi banii îşi conservă o indiferenţă inalienabilă faţă de mărfurile pentru care sau în care se preschimbă. Deja Vespasian, romanul, a privit moneda de parcă ar fi avut o bănuială că ea ar trebui să miroase urât; remarca sa ironică a fost: *non olet*. În esenţă, ştiinţele economice burgheze de astăzi nu sunt altceva decât un fel de *non olet* la nivel mai ridicat. În lauda adusă economiei de piaţă libere, banii modernizaţi, ca şi capital, au găsit o formă potrivită epocii de a-şi garanta sus şi tare lipsa de miros fizică şi morală. Atât timp cât nu este vorba decât de acte de schimb strict economice, nici unui filosof – cu atât mai puţin vreunui economist – nu i-a trecut prin minte să caute valenţe cinice în fenomenul banilor. În teoria lor, economia capitalistă nu încetează să-şi afirme caracterul ne-dubios. Nu se bazează ea pe cea mai bună dintre morale – adică preţul potrivit pentru un contract liber consimţit? Acolo unde apare proprietatea privată apare şi vocea care te asigură că aceasta a fost „obţinută” în modul cel mai moral cu putinţă, adică prin „propriul efort”. Numai resentimentul te poate împinge să încerci să te iei de treaba bunului om de afaceri.

Bineînţeles că partidul *non-olet* a produs, prin cei mai inteligenţi reprezentanţi ai săi, unele false complexităţi morale legate de economia de mărfuri şi de bani. În privinţa *cheltuirii* banilor, unele trăsături dubioase ale relaţiilor prezente ar trebui să îi sară în ochi până şi celui mai zelos apologet al sistemului. Georg Simmel a fost, se

pare, primul care s-a preocupat explicit de cinismul care ia naştere odată cu hegemonia banilor. Căci dacă banii au, aşa cum s-a spus, „putere de cumpărare”, problema e până unde se poate întinde aceasta. Dacă banii stau faţă în faţă cu o marfă făcută pentru piaţă, atunci cu siguranţă că nu e vorba de altceva decât despre preţ – să-i dăm sau nu marfa persoanei cu banii. Este o evaluare strict economică. Simmel aduce însă vorba despre procese de schimb în care banii cumpără „valori” despre care nu se spune nicăieri explicit că ar aparţine mărfurilor. *Filosofia banilor* (*Philosophie des Geldes*) descoperă următorul fenomen cinic: arginţii par să poarte în sine puterea de a angrena în economia de schimb şi bunuri care nu sunt mărfuri, ca şi cum ar fi. Această vizibilă vandabilitate a oricărui lucru este cea care declanşează, în societatea capitalistă, un considerabil şi tot mai accentuat proces de corupţie cinică. „Cu cât banii devin centrul unic de interes al acestei societăţi, cu atât mai mult vom vedea luând poziţie împotriva acestora valori precum onoarea şi credinţa, talentul şi virtutea, frumuseţea şi sănătatea sufletească, dar tot atât de ironică şi de frivolă se va dovedi şi atitudinea faţă de aceste înalte bunuri ale vieţii atunci când sunt puse spre vânzare pe aceleaşi rafturi ale pieţii ca şi cele de zi cu zi. Conceptul de preţ al pieţei, aplicat oricărei valori care, prin esenţa sa, nu poate fi evaluată decât în termenii propriei sale categorii şi idealuri, constituie obiectivarea fidelă a ceea ce reprezintă cinismul ca reflex subiectiv” (*Philosophie des Geldes*, München, 1912, p. 264)[44].

Funcţia cinică a banilor se arată în puterea acestora de a implica valori înalte în afaceri murdare. De drept, se ezită a se trata astfel de lucruri sub numele de putere de

44 Simmel desemnează prin cinism domeniul atitudinilor subiective cvasinihiliste şi frivole. Lucrarea mea vrea să se delimiteze clar de un asemenea cinism subiectiv. Eu încerc să descopăr cinismul în existenţa sa comună social-spirituală, astfel încât a fi kynic sau cinic nu este un lucru care provine „de la” individ - căci asta ar reprezenta o nebunie psihologistă -, ci este ceva care se oferă individului, ce creşte în el şi se dezvoltă prin el, prin însemnînd: cu puterea lui, dar depăşindu-l.

cumpărare. Acolo unde valoarea economică are puterea de a induce efecte economice asupra unor valori extraeconomice – onoare, virtute, frumuseţe, spune Simmel, banul administrează o a doua putere, în afara celei de cumpărare, care este doar similară celei dintâi, nu şi identică. Ea îşi exercită puterea asupra celor a căror dorinţe, nevoi şi planuri de viaţă au luat forma unor lucruri cumpărabile – iar în cultura capitalistă aceştia reprezintă aproape totalitatea. Doar într-un context al ispitirii şi al seducţiei universale – în care cei seduşi resimt cuvântul „corupţie" ca fiind deja de mult deplasat din punct de vedere moral – „atitudinea frivolă", descrisă de Simmel, privitoare la bunurile înalte ale vieţii (de acum înainte, *aşa-numitele* bunuri înalte ale vieţii) poate deveni un climat cultural natural. Nu e vorba, de fapt, de nimic altceva decât de ceea ce am desemnat la început prin „cinism universal difuz".

O caricatură: „Totul are un preţ, mai ales lucrul nepreţuit". Această replică îi aparţine unui mare finanţist de la *fin de siècle*, care cinează într-un separeu, cu fracul desfăcut, cu trabucul în mână, ţinând pe genunchi, dezbrăcate, două doamne din lumea bună. Replica: un miliardar american într-un tur al Europei, aşa cum şi l-au imaginat europenii anxioşi ai anilor '20. „Well, boys, ar fi o poantă dură să nu poţi împacheta tot Occidentul într-un geamantan pentru câţiva dolari. Un cec în plus pentru ceea ce nemţii ăştia excitaţi de abisuri numesc cooltoor». Şi poate îl trecem până la urmă şi pe papă în contract". Asemenea fraze ale achiziţiei caricaturizează pătrunderea materialului în sfera „ideală". Capitalul corupe inevitabil toate valorile altor forme de viaţă mai vechi – fie prin faptul că le cumpără ca obiecte decorative sau ca mijloace ale divertismentului, fie că le îndepărtează, sub titulatura de piedici în calea dezvoltării. (Aceasta scoate la iveală dialectica „antichităţilor"; lucrul vechi supravieţuieşte dacă este capitalizabil; iar capitalizabil devine prin dinamica modernizării şi îmbătrânirii specifică lumii capitalului.) Din această direcţie, societatea capitalistă îşi

alimentează fără încetare fundamentala sa motricitate cinică în privinţa valorilor. Este în natura ei să lărgească în permanenţă aria cumpărabilului. Astfel nu se produce numai o plinătate de cinisme, ci, ca un fel de adaos moral la aceasta, şi propria indignare împotriva ei. Conform opticii sale ideologice, ea nu poate înţelege *cinismul banului* altfel decât ca pe un fenomen al pieţei. Vără niciun fel de osteneală, frazeologiile neomoraliste şi neoconservatoare îşi găsesc aici din plin exemplele negative. Cu nimic nu se înţelege mai bine economia capitalistă decât cu plângerile umaniste despre corupţia exercitată de „atotputernicul" ban asupra valorilor morale. *Money makes the world go round* – vai, ce îngrozitor!

Astfel, şi partidul *non-olet* trebuie să accepte unele dubioşenii. Însă el face toate eforturile pentru a reduce cinismul nevoii de bani la seducerea indivizilor. Carnea e slabă dacă banu-i voitor. Lucrurile se lasă prezentate în aşa fel încât vina actelor de schimb ar purta-o înşişi neserioşii săi actori. În clipa în care responsabilitatea acestora a fost stabilită, dificultatea de a mărturisi unele „probleme morale marginale" nu mai este una atât de mare; acestea sunt dintre cele intrinseci pieţei. Seducţia, în sensul „dirijării nevoitor", aparţine doar principiilor sale constitutive. Atât timp cât banului îi este atribuită o funcţie cinică, aceasta rămâne strict limitată la domeniul schimbului şi a consumului, în care, „întâmplător", anumite dubioşenii nu se lasă, cum se spune, „evitate". Pe de altă parte, cine ar voi să ascundă avantajele sistemului? Ca să nu se mai vorbească atât de mult despre cinism, sociologii construiesc cu drag teorii ale modernizării care aşază cu jovialitate „transformarea valorilor" în contul progresului.

La o privire mai atentă nu ne va putea scăpa faptul că Simmel are în vedere o anumită formă de vandabilitate a valorilor înalte. Desigur, aici e vorba de onoarea, virtutea, frumuseţea şi sănătatea sufletească a „femeii". Căci şi un asemenea lucru se poate „cumpăra". Prostituţia – atât în sens amplu, cât şi restrâns – reprezintă

chintesenţa cinismelor de schimb, în cadrul cărora banul, cu indiferenţa sa brutală, coboară la nivelul său bunuri aparţinând unei „ordini superioare”. Nicăieri potenţa cinică a banului nu iese atât de strident în evidenţă ca acolo unde doboară zidurile de apărare ale unor teritorii bine păzite, precum sentimentul, dragostea, respectul de sine, făcând oamenii să se vândă „pe sine” unor interese străine. Acolo unde „omul” îşi aşază organele genitale pe taraba pieţei, acolo capitalul întâlneşte, din exterior, ceva despre care, din interior, n-ar vrea să i se sufle nici măcar o vorbuliţă.

Dintr-un anumit punct de vedere, e păcat că Marx, în celebra sa analiză a mărfurilor, nu a luat în discuţie şi prostituţia, cu formele ei speciale de schimb. O astfel de abordare ar fi oferit unele avantaje teoriei. Ca lider al partidului *olet*[45], el ar fi trebuit să facă tot posibilul pentru a demonstra cinismul banului. Fără îndoială, femeia ca marfă ar fi reprezentat un argument puternic. Totuşi, o carte nu poate începe cu o teorie a prostituţiei, dacă îşi propune să devină biblia mişcării muncitoreşti. Astfel, Marx încearcă mai întâi să explice secretul schimbului de echivalenţe cu ajutorul unor produse neutre, precum griul şi oţelul, textilele şi pânza, mătasea şi crema de ghete. Noi îi călcăm pe urme, pe drumul analizei sale inteligente: marfă şi marfă, marfa şi bani, bani şi marfă; trecere de la bani ca bani la bani-capital. Aici, în chiar centrul acestui studiu al echivalenţelor, se fac simţite pentru prima oară acele tensiuni înăbuşite care semnalează un focar al „contradicţiei” în însuşi miezul cinismului de schimb: banii devin, în drumul lor prin marfă şi înapoi, *mai mulţi* bani. Cum? În sensul celor de mai sus, ceea ce se schimbă este un echivalent pentru un altul; şi totuşi, acesta se

45 Aici expresia are sens, chiar dacă nu face referire numai la obolul dat pentru folosirea latrinei (cel invocat de Vespasian). Ceea ce se intenţionează este o critică principială a proprietăţii private (bunuri de lux şi mijloace de producţie) - o critică ce se perfecţionează dincolo de teza grobiană „proprietatea înseamnă hoţie”, în subtilităţile teoriei plusvalorii.

multiplică! Este oare economia un fel de magie de varieteu? Marx n-a făcut totuşi altceva decât să descrie forma fundamentală a circuitului oricărui capital, circuit care se bazează pe aşteptarea unui plus. Chiar şi gura poporului spune că banul la ban trage[46]; în sintagmele retoricii lui *non-olet* se spune chiar: „banii lucrează". În timpul contemplării acestei miraculoase înmulţiri a capitalului pe piaţa de mărfuri, Marx preia rolul unui autentic personaj ce strică jocul. El nu-şi va fi găsit odihna până nu va fi explicat, până la capăt, felul în care funcţionează acest mecanism al înmulţirii pâinilor. Lucru pe care societatea capitalistă nu i l-a iertat nici până astăzi. Totuşi el nu a făcut un bine integrităţii morale; îi mai ales intelectuale a unei societăţi – căci ea a trebuit, la modul cronic, să trăiască şi să treacă peste nişte adevăruri de mult formulate, fără să-i fie permis să le recunoască.

În opinia mea, reţinerea lui Marx de a discuta fenomenul prostituţiei are un motiv mai profund. Pe el, ca fundamentalist teoretic autentic, îl interesează în mai mică măsură *olet-ul* puţin perceptibil al pieţei, fiind atras mai mult de *olet*-ul ideologic, disimulat în sfera muncii. Nu duhoarea cinică a circulaţiei îi stârneşte puterea de gândire, ci aceea a modalităţii de producţie însăşi. Aceasta din urmă apelează organul teoretic într-o altă formă decât prima, care se adresează mai degrabă simţurilor. (De aceea, artele criticii sociale ale modernităţii n-au adresat fenomenelor strident corupte ale cinismului circulaţiei.) Pe de altă parte, Marx pătrunde până în zona ultimelor poziţii ale partidului *non-olet*, adulmecând în capitalul însuşi *haute-goût-ul* jafului plusvalorii. Niciodată această mult dezbătută teorie a plusvalorii nu ar fi dobândit o poziţie-cheie în cadrul campaniei marxiste împotriva Mocietăţii capitaliste dacă ar fi reprezentat numai o formulă economică oarecare. Ea constituie însă în realitate o

46 De aceea jocul de loto este cea mai mare realizare morală a societăţii capitaliste. EI le arată celor mulţi, care prin muncă nu vor face mari progrese materiale, că norocul promite singura formă de a face dreptate.

descriere analitică a mecanismului de sporire a capitalului şi, în acelaşi timp, în plan politic, o diagnoză a comportamentului moral al clasei muncitoare faţă de clasa profitoare.

În schimbul dintre forţa de muncă şi salariu, armonia principiului echivalenţei pare distrusă o dată pentru totdeauna. În miezul paradisului echivalenţei de tip capitalist, Marx descoperă şarpele încolăcit în jurul arborelui cunoaşterii, şuierând, cu limba-i despicată: dacă aţi înţeles cum se poate lua sistematic mai mult decât da, atunci veţi deveni întocmai ca şi capitalul şi veţi uita ce este bine şi ce este rău. Pentru că munca produce mult mai multă valoare decât le vine muncitorilor „înapoi" sub formă de salariu (salariile se situează şi progresează întotdeauna pe linia minimei existenţe *relative* istoric), în mâinile posesorilor de capital se acumulează importante surplusuri. Căci, în scandalul legat de producţia de plusvaloare reapare pregnant termenul „exploatare". El ascunde în sine o ciudăţenie epistemologică: anume aceea de a fi, în acelaşi timp, un cuvânt analitic, *dar şi* unul moral-agitatoric. În acest fel, el a jucat un rol marcant în istoria mişcării muncitoreşti. Se înţelege de la sine că tabăra capitalistă a renunţat de mult la el, datorită semnificaţiilor sale „instigatoare". De fapt, în dialogurile despre „muncă" şi „capital", confruntarea ideologică s-a concentrat în jurul următoarei probleme: cum să se interpreteze fenomenele profitului antreprenorial şi al exploatării, oletic sau non-oletic? În timp ce oletiştii vorbesc despre „probleme" precum sărăcia, suferinţa proletariatului, oprimare şi pauperizare, non-oletiştii îşi orientează privirea spre „interese comune" ale economiei naţionale, reinvestiţii, contribuţia socială a economiei, asigurarea locurilor de muncă etc. Astfel, non-oletismul modern reprezintă un singur şi mare efort ideologic pentru o „pacificare a furtului plusvalorii"[47].

47 Oletismul marxist a fost sprijinit în secolul XX de către psihanaliză, care concepe banii şi excrementele ca fiind echivalente simbolice, subordonând complexul banilor sferei anale. El însă nu s-a putut

Asaltul marxist asupra echivocurilor moral-economice ale plusvalorii deplasează centrul de interes spre modul de producţie, anticipând astfel orice răspuns cinic privitor la „excesele” uzului de bani pe piaţă. Adevărata problemă nu este că banii le pot face pe femei mai puţin „onorabile”, pe bărbaţi mai puţin „de cuvânt”, după cum se spune. Scandalul începe în momentul în care banii, sub formă de capital, iau în calcul, pentru funcţionarea lor, slăbiciunea bărbaţilor şi a femeilor, care trebuie să se ofere ei înşişi pe piaţă. Aceasta este baza funcţional-imorală a economiei de schimb industriale. Ea ia mereu în calcul constrângerile celor slabi; îşi fundamentează perpetua sa mişcare circulatorie a profitului pe existenţa unor grupuri mari de oameni care nu cunosc altă alegere decât aceea a lui supune-te sau vei muri. Ordinea economică de tip capitalist se bazează pe predispoziţia la exploatare a acelora care trăiesc permanent stări actuale sau virtuale de excepţie, adică oameni care mâine vor muri de foame dacă astăzi nu primesc nimic de lucru; care mâine nu vor mai primi de lucru dacă astăzi nu acceptă ceea ce li se oferă.

Marx nu caută cinismul schimbului inegal acolo unde el poate fi bagatelizat ca „exces”, ci acolo unde susţine, ca principiu, întregul angrenaj al producţiei. De aceea, după el, în capitalism banii nu pot niciodată să ajungă să miroasă – din cauza mizeriei muncitorilor. În comparaţie cu aceasta, bordelizarea suprastructurii culturale reprezintă doar un proces secundar. Teoriile despre „decadenţă” ale stângii îl descriu suficient de clar. Marea descoperire a economiei politice marxiste constă în faptul că descifrează moral-politicul în economic; prin schimbul pe bază de salariu, seniorialitatea se poate perpetua la nesfârşit. Marx descoperă cum „contractul liber de muncă” între muncitor şi antreprenor include elemente de

---

bucura de recunoştinţă pentru asta, mai ales după Revoluţia rusă, prin care ia naştere un non-oletism care susţine sus şi tare că exploatarea nu mai înseamnă exploatare pe ruseşte. Plusvaloarea socialistă este aşezată sub un libidinos stindard: voluptatea de a construi.

condiţionare, de constrângere şi exploatare. (Hilar, dar de când cu sindicalizarea mişcării muncitoreşti, antreprenorii sunt cei care se plâng că, în realitate, ei sunt cei constrânşi.) în interesul autoconservării, cei care nu au altceva de oferit decât forţa lor de muncă se supun intereselor de profit ale „celeilalte părţi”. Prin această ultrarealistă extindere a spaţiului de observaţie, analiza marxistă se ridică de la o simplă teorie pozitivă a domeniului obiectelor economice la o teorie critică a societăţii.

Dacă, din punctul de vedere al circulaţiei mărfurilor şi al consumului, capitalismul se prezintă ca formă a *seducţiei*, în sfera producţiei, el apare ca o formă a *siluirii*[48]. Aşa cum banii, ca mijloc de plată, momesc valorile înalte la prostituţie, tot aşa banii, sub formă de capital, siluiesc forţa de muncă la producţia de bunuri. În cadrul tuturor acestor tranzacţii, cererea pentru o echivalenţă reală a bunurilor schimbate se dovedeşte iluzorie. Actele de schimb, care se realizează sub presiunea seducţiei şi a siluirii, fac să-i lipsească obiectul oricărei încercări de a înfăptui o egalitate între bunurile schimbate. Sistemul de schimb capitalist rămâne mai degrabă un sistem al forţei decât al valorilor. Oprimarea şi siluirea – chiar şi sub formă non-violentă, acceptată în chip de contract – scriu adevărata istorie a economiei.

Cu un realism neiertător din punct de vedere burghez, Marx a descris capitalismul într-un fel ce nu mai permite nici unei teorii pur economice să se bucure de valabilitate. Nu se poate vorbi cinstit despre muncă dacă nu eşti pregătit să vorbeşti şi despre oprimare, stăpânire, polemică şi război. Prin cercetarea producţiei de plusvaloare, ne aflăm deja pe teritoriul Polemicii

48 Atunci când Baudrillard observă: Seducţia este mai puternică decât producţia, acest lucru sună mai surprinzător decât este în realitate. Capitalismul se poate mişca evident mai uşor în faza sa de consum de masă, cu ajutorul seducţiei (adică obişnuire, imbecilizare, bordelizare a minţilor), decât dacă s-ar orienta deschis spre siluire. Consumismul este seducţie prin mijlocirea proxenetului.

Generale[49]. Pentru a atinge punctul culminant al realismului său polemic, Marx ar fi trebuit să vorbească nu despre valoarea de schimb a mărfii, ci despre *valoarea ei de luptă*. Acest lucru iese în evidenţă, cu cea mai mare claritate, în cazul mărfurilor producătoare de mărfuri – într-un sens mai restrâns, în cazul mijloacelor de producţie care, pentru proprietarii lor, reprezintă atât mijloace de luptă, cât şi de oprimare; în sens mai larg, acele bunuri vitale ale economiilor naţionale precum grâul, oţelul etc. (să ne gândim la exemplele aparent inocente ale analizei mărfurilor din primul capitol din *Capitalul*); nu se spune nimic despre mărfurile-armă şi armele-marfă militare. Datorită înrudirii lor funcţionale, armele şi mărfurile sunt atât de mult interşanjabile.

Astfel devin seducţia şi siluirea cele două moduri de lucru ale cinismului capitalist? Cinism al circulaţiei pe de o parte, iar pe de altă parte, cinism al producţiei? Pe de o parte vandabilitatea valorilor, iar pe de altă parte, devalorizarea până la indiferenţă a timpului de viaţă şi a forţei de muncă a maselor, în beneficiul acumulării oarbe. Aceste formulări, oricât de bine ar fi ele ţintite, produc o supraexcitaţie morală. Cine pune valoare pe o întâlnire cât se poate de lipsită de iluzii cu adevărul, acela nu le mai poate cita aici, în faţa unui tribunal idealist, dezbrăcat de morală. Pe lângă toate acestea, paradoxul moral al capitalismului este o stranie suportabilitate a insuportabilului, confortul în plin proces de devastare, *high-life* în mijlocul unei permanente catastrofe. El şi-a înghiţit şi digerat de mult criticii, mai ales de când cu eşecul tuturor alternativelor cu obiective revoluţionare. „De fiecare dată când arătăm capitalismul cu degetul pentru că nu este în stare să ajute lumea, trebuie să

49 Vezi "Metapolemica...", în "Secţiunea logică" (pp. 173-187). Analiza de
sistem a capitolului scoate la iveală trei fronturi polemice: capital versus muncă salarială; concurenţa capitalurilor individuale; războiul capitalurilor
naţionale.

arătăm cu degetul şi comunismul, care nu este în stare nici măcar să se ajute pe el însuşi" (Martin Walser, „Discurs cu prilejul obţinerii Premiului Büchner", 1981).

Ceea ce este descris aici ca fiind cinismul capitalului să nu însemne oare altceva decât ultima dovadă istorică a faptului că viaţa omenească este condamnată la un surplus în materie de brutalităţi şi cruzimi? Poate fi oare evaluată moral existenţa fiinţelor omeneşti pe un glob pământesc scăldat în sânge? Să fie oare acest cinism în stare a scoată la iveală, pe cât posibil, numai o faţetă juvenilă a ceea ce inabilul pesimist Sigmund Freud a numit *principiul realităţii*? Şi, ca tare, o formă suportabilă de conştiinţă cinică ar fi aceea a „maturităţii" adaptate unei lumi desprinse de luptele pentru putere, care se face pe sine suficient de puternică pentru a se ridica la nivelul daturilor existenţiale?

Cine vorbeşte despre asprimile vieţii ajunge, inevitabil, dincolo de raţiunea morală şi de cea economică. Ceea ce în lumea fizică reprezintă legea gravitaţiei, în lumea morală apare drept acea lege care, pentru supravieţuirea unei societăţi, cere jertfe din rândul acesteia. Fiecare supravieţuire se vrea plătită, iar preţul cerut este unul pe care nu-l poate accepta nicio conştiinţă morală şi nu-l poate deduce niciun calcul economic. Preţul supravieţuirii trebuie experimentat, de cei ce muncesc şi de cei ce luptă într-o societate omenească, sub forma unui tribut aspru, pentru că îl plătesc *cu propriul lor trup*. Şi se aleg cu acest tribut din cauza supunerii lor în faţa unor forţe şi realităţi „superioare", suportându-l sub formă de durere, adaptare, lipsuri şi autoîngrădiri brutalizante; îl plătesc în permanenţă, într-o valută care îi taie în carne. În lupta pentru supravieţuire, brutalizarea, prejudicierea şi alienarea sunt fenomene fireşti. Acolo unde se înfruntă, luptătorul nu poate altfel decât să se transforme pe sine şi existenţa sa în mijloc şi armă a supravieţuirii. Întotdeauna viaţa însăşi este preţul supravieţuirii. Viaţa se sacrifică peste tot condiţiilor conservării ei. Oriunde am privi, o vedem plecându-se în faţa constrângerii de a munci; în

societăţile structurate pe clase, ea se supune realităţilor stăpânirii şi ale exploatării; se lasă brutalizată, în societăţile militarizate, sub presiunea înarmării şi a războiului. Ceea ce *common sense* numeşte asprimi ale vieţii, analiza filosofică numeşte autoobiectivare. Prin obedienţa sa în faţa principiului realităţii, viaţa îşi asimilează asprimea exterioară, transformând-o în una interioară. Astfel, ea devine unealtă a uneltelor şi armă a armelor.

Cine are norocul să locuiască într-o nişă a unei lumi încă aspre, în care este posibil un proces de dezînăsprire, de dezbrutalizare, trebuie să privească înfiorat în afară, la lumile obiectivării şi ale cruzimilor obiective. Cea mai sensibilă devine percepţia acelei stări situate undeva între lumile sociale cu diferite grade de brutalizare şi care ar vrea să ajungă din zona puternic obiectivată şi înstrăinată în una mai blândă. Inevitabil, această stare va intra în conflict cu principiul realităţii, care îi va cere mai multă înăsprire decât se cere în zona mai blândă. Astfel, se ajunge într-un front orientat împotriva manifestărilor principiului realităţii, care nu cere de la individ altceva decât sacrificii şi înăsprire. Aceasta este dialectica privilegiului. Privilegiatul, care nu este un cinic, trebuie să-şi dorească o lume în care avantajele călirii şi brutalizării să revină marii majorităţi a oamenilor. A pune în mişcare principiul realităţii constituie cea mai profundă determinare a progresivităţii. Cine cunoaşte *la douceur de vivre* va deveni martorul acuzării necesităţii înăspririlor de orice fel, care produc şi reproduc, iar şi iar, noi fiinţe călite. Astfel, un conservator adevărat se poate recunoaşte în primul rând după faptul că se teme de orice înăsprire a oamenilor şi a relaţiilor dintre ei. Neoconservatorii de astăzi se tem că putem deveni prea nepregătiţi pentru un război atomic. Ei încearcă „un dialog cu tânăra generaţie”, pe care o suspectează că este prea lipsită de vlagă pentru bătăliile de împărţire de mâine.

În coborâşul nostru către straturile cele mai adânci ale principiului realităţii, descoperim constrângeri la

supunere, la muncă, la schimb sau la înarmare apărute în cadrul societăţilor sub diferite forme istorice. Însuşi schimbul, fluturat pe sub nasul burghezului ca un model al libertăţii, este mult mai adânc înrădăcinat în constrângere decât în libertate, şi asta din vremuri imemoriale. Cu mult înainte de a pune îndreptăţite întrebări privitoare la cinism, în comunităţile arhaice exogame puteam întâlni „folosirea" femeii apte de procreare ca „mijloc de circulaţie". Principiul echivalenţei se instalează în istoria culturală omenească într-un fel care ne atinge la modul şocant: femeile sunt schimbate „ca vitele", ca mijloace de producţie: procreatorii în schimbul altor bunuri sau altor vite. Totuşi, acest schimb foloseşte mai puţin sporirii turmelor sau bogăţiilor comunităţii oferind femeia la schimb. Mai important din punct de vedere funcţional este stabilirea de relaţii de rudenie între diferitele clanuri. Încă în prima formă de „economie" se manifestă o „politică" a supravieţuirii şi a satisfacerii intereselor. Transformarea femeii în obiect de schimb presupune o „economie" *politică* embrională – dacă vreţi, o politică externă tribală. Anticipând orice formă de evaluare, comunităţile arhaice stabileau astfel preţul condiţiilor supravieţuirii lor.

Din punct de vedere istoric, modernitatea se distinge, printre altele, şi prin faptul că, în ceea ce o priveşte, devine tot mai puţin limpede cum îşi pot stabili societăţile ei preţurile supravieţuirii într-un mod cât mai rezonabil. „Asprimile" pe care, în scopul autoconservării, sunt astăzi dispuse să le îndure dobândesc, între timp, o dinamică proprie, care lucrează mai degrabă în favoarea autodistrugerii decât a securităţii. Cum se face? Avem de diagnosticat o degenerare a principiului realităţii în lumea modernă. Încă nu s-a reuşit crearea unei noi modalităţi prin care societăţile, la pretenţiile actuale, să pună pe picioare o economie a supravieţuirii. Căci nu numai era schimbului de femei a apus de mult, dar şi această economie a supravieţuirii, care i-a urmat, se apropie tot mai mult de marginile sale. O numesc economie a epocii militariste. (Corespunde „societăţilor structurate pe clase",

prezente în modul marxist de abordare a istoriei; punctul de vedere este însă unul diferit.) Aceasta se caracterizează prin faptul că, graţie unor enorme porţii de plusvaloare, provenite din munca sclavului, şerbului, salariatului sau din impozite, se întreţine o aristocraţie militară şi, ca atare, armate imobile care, în

Hensul clasic al cuvântului, reprezintă grupuri sociale *parazitare*, nvând totuşi sarcina de a asigura spaţiul vital al întregii comunităţi din care fac parte. Ultimele milenii aparţin interacţiunilor parazitismelor militare concurente. În această economie se stabileşte un nou preţ al supravieţuirii: supravieţuirea întregului se plăteşte cu supunerea maselor unor structuri politico-militare şi cu predispoziţia popoarelor de a accepta furtul plusvalorii şi oprimarea prin taxe, mijlocul prin care „realitatea aspră” îşi comunică intenţiile popoarelor. Violenţa războaielor se traduce printr-un realism ce recunoaşte realitatea războiului ca „violenţă superioară”. Necesitatea de a „gândi războiul” a constituit în ultimele milenii miezul unui inevitabil şi tragic pozitivism. Acesta ştie, înaintea oricărei filosofii, că, întâi şi întâi, lumea nu trebuie nici interpretată, nici schimbată – trebuie *suportată*. Războiul este coloana vertebrală a principiului tradiţional al realităţii. Cu toate repercusiunile sale asupra construirii instituţiilor sociale, el reprezintă nucleul celei mai profunde şi mai amare experienţe a vieţii societăţii divizate în clase. O societate fără putere defensivă era, în epoca satelor feudale şi naţionale, o societate condamnată fie în dispariţie, fie la înrobire. Niciuna dintre grupările cu putere istorică nu a putut supravieţui în lumea noastră fără o „platoşă” militară.

Trecerea directă a plusvalorii în straturile militar aristocratice („clasele dominante”) este caracteristică societăţilor feudale. Lumea modernă însă, care s-a dezvoltat din revoluţia burgheză împotriva feudalismului, nu a putut pune capăt *în mod decisiv* acestui transfer al plusvalorii. Tot ce s-a reuşit până acum reprezintă o transformare a trecerii acesteia din una directă în una

indirectă. În locul exploatării directe a poporului de şi prin straturi sociale nobiliare, precum şi de către soldaţii acestora, armatele populare moderne conţin în special trupe formate din soldaţi profesionişti, finanţate pe bază de impozite. Dar tocmai prin asta statul, ca purtător al „platoşei" militare, îşi duce tot mai mult misiunea socială *ad absurdum*. Căci în epoca războiului total, a „obligativităţii defensive" generale şi a strategiei nucleare, maşinăriile militare ale marilor state nu mai constituie mijloace de protecţie a societăţii, devenind, cu fiecare zi, cea mai mare primejdie a supravieţuirii. De când a devenit posibil ca, prin bombardamente de mare întindere, să distrugi naţiuni în totalitatea lor, nemaifăcând distincţie între inamicul combatant şi cel necombatant (adică între armată şi populaţia „civilă"), statele moderne, democrate sau socialiste, se joacă cu vieţile populaţiilor lor într-o manieră în care niciun sistem feudal, oricât de draconic ar fi fost el, nu ar fi putut-o face.

Dacă cedarea plusvalorii populaţiei muncitoare către aparatele politico-militare ar constitui într-adevăr preţul pe care trebuie să-l plătim pentru supravieţuirea noastră, atunci el ar trebui oferit şi astăzi, strângând ameninţător din dinţi. În realitate însă, acest lucru nu funcţionează. Cantităţi uriaşe de plusvaloare sunt pompate în structurile politico-militare, care se adâncesc tot mai mult şi de neoprit în ameninţare reciprocă. De aceea, fie că ne place sau nu, a munci înseamnă astăzi a alimenta un sistem care, în timp, nu va deveni niciodată sistemul supravieţuirii noastre. Noi nu mai plătim de mult un preţ al supravieţuirii, ci producem plusvaloare în beneficiul unei maşini a sinuciderii. Eu văd aici un dezastru al conceptului tradiţional de realitate şi raţionalitate; acestuia îi răspunde, pe mii de voci, iraţionalismul tot mai răspândit în rândul suprastructurii occidentale. Iraţionalitatea la nivelul întregii societăţi a atins un grad care nu numai că lasă cu mult în urma sa forţa de luminare a inteligenţelor individuale, dar invocă problema dacă centrele executive ale acestei lumi mai sunt în stare să producă suficientă

energie raţională pentru a putea suprima iraţionalitatea care lucrează în chiar miezul lor. Tot ceea ce astăzi ar putea dezlega nodul face parte din nodul însuşi. Ceea ce astăzi se numeşte raţionalitate este, până în cele mai profunde straturi, compromisă prin faptul că se recomandă a fi forma de gândire a unui principiu al conservării sălbăticit.

Destinul ultimului mare efort – mediatizat drept raţional – de a penetra straturile profunde ale iraţionalităţii sociale este consternant. Odată cu încercarea de a descâlci contradicţiile sistemului capitalist cu ajutorul *dialecticii* marxiste, nodul nu numai că nu s-a desfăcut, dar s-a strâns până la absurditate totală. (Vezi „Marele Inchizitor…", vol I, pp. 218 – 233" Cinismele cardinale 2", pp. 22 – 45; „Metapolemica…", pp. 173 – 187.) în clinciul marilor puteri, fracţiunea marxistă, care se lăuda că va „rezolva" problemele capitalismului, a devenit probabil soluţia cea mai lipsită de speranţă. Dacă e să căutăm motive pentru asta, atunci se va vedea cât de relativă şi de iluzorie s-a dovedit a fi dimensiunea moralizatoare a teoriei plusvalorii în raport cu cea analitică. Căci ceea ce ea a numit „perfidia obiectivă" a furtului de timp capitalist în dauna maselor muncitoare reprezintă, în acelaşi timp, o descriere a ceva ce se întâmplă în *toate* societăţile înzestrate cu suprastructuri politico-militare, chiar dacă se jură de trei ori că sunt socialiste. Canalizarea plusvalorii se perpetuează mai cu sârg în cazul înarmării făcute în condiţiile unei etatizări totale a producţiei – aşa cum o demonstrează exemplul rusesc.

Nu se bazează oare teoriile revoluţionare marxiste pe o tragică şi greşită interpretare a ideii de plusvaloare? Atât în sens strategic, cât şi raţional, aceasta a reprezentat încercarea de a formula o limbă obiectivă, adică una cantitativă, în care să se dezbată o relaţie moral-socială (exploatarea). Ea doreşte să dezvolte la modul calculaţional conceptul de exploatare, pentru a demonstra că această exploatare nu se poate perpetua la nesfârşit. Dar problema exploatării *nu* se întemeiează esenţial pe

domeniul judecăţilor cantitative. Cine vrea să „calculeze” aşteptările oamenilor? Nu există matematică cu ajutorul căreia să se poată calcula cât de mult se poate întinde firul răbdării şi, de asemenea, nu există o aritmetică a conştiinţei de sine. De secole, datorită diverselor privaţiuni şi a unei educaţii resignative, oamenii din societăţile militariste şi divizate în clase au fost puşi în situaţia de a ceda tot mai mult din plusvaloare în beneficul claselor stăpânitoare – iar situaţia lor, în vastele teritorii agrare ale Rusiei, este aproape identică cu aceea a sclavilor şi a felahilor. Or, această situaţie necesită mai puţin o teorie a plusvalorii, cât o analiză a „servituţii benevole”. Problema exploatării are mai degrabă tangenţe cu psihologia politică decât cu economia politică. Resemnarea este mai puternică decât revoluţia. Ceea ce ar mai fi de spus despre oropsiţii câmpiilor ruseşti nu-i aparţine lui Lenin, ci lui Flaubert: „Resemnarea este cea mai rea dintre toate virtuţile”.

Având în vedere că principiul realităţii şi, odată cu el, întreaga raţionalitate a calculelor autoconservării de până acum încep, chiar sub ochii noştri, să fie tot mai mult concepute ca intrând într-o stare de dizolvare, se pune problema dacă resursele spirituale ale societăţii noastre sunt suficiente pentru a ridica un nou principiu al realităţii Lransmilitare şi postindustriale. Armele atomico-bacteriologico-chimice (ABC) şi întregul sistem de ameninţare bazat pe rachete nu reprezintă altceva decât excrescenţe ale unui proces istoric mondial de brutalizate, în care culturile imperial-polemice şi-au reprezentat fiinţa în chip tehnic. Realismul lui *overkill*, care stă la baza interacţiunii dintre marile puteri, nu poate deveni, în timp, decât principiul realităţii psihopaţilor politizanţi[50]. Epoca raţiunii conservării militare, cu toate principiile sale consecvente, se îndreaptă spre un sfârşit fatal.

Dar oare problema „cine moare?” nu capătă deja cu o

50 Vezi „Meditaţie asupra bombelor” (vol. I, pp. 160-165), „Cinismele cardinale 1” (pp. 10-22), „Spionarea naturii, logica artileriei, metalurgia politică” (pp. 153-160).

nouă raţiune? Dacă, în mare, supravieţuirea nu poate fi nicicum guvernată pe viitor de legea sistemelor de brutalizare războinice şi de exploatare, nu se conturează oare deja un nou principiu al realităţii? Situaţia mondială însăşi ne plasează supravieţuirea sub semnul unei noi raţiuni. Nu mai putem plăti preţul supravieţuirii în termenii principiului polemic ni realităţii. Principiul autoconservării este înţeles în relaţie cu o răsturnare istorică mondială, care conduce şi reduce toate înăspririle şi înarmările *ad absurdum*. E vorba despre amurgul idolilor cinismului. Timpul se scurge împotriva subiectelor aspre, a realităţilor aspre, îi politicii aspre şi a afacerilor aspre. Culturile care s-au înarmat nuclear au ajuns victimele *feedback*-ului înarmării lor. Cine controlează fisiunea nucleară nu poate să nu aibă sub control şi scindarea omenirii, sistematica brutalizare prin plasarea în două tabere inamice. De aceea am considerat bomba atomică un Buddha al civilizaţiei noastre. Ea ne priveşte indiferent-suverană, garant al unor iluminări negative. Prin ea, maximul ontologic al defensivităţii noastre a dobândit o reprezentare pe cale tehnică. Ea întrupează o extremă, adică până unde s-a putut dezvolta subiectivismul nostru armat, raţiunea noastră a brutalităţii. Dacă nu vom învăţa nimic de aici, adică să creăm, cu ajutorul unui nou principiu al realităţii şi al raţionalităţii, stări de fapt mai blânde, mai neaspre, atunci cele tari se vor ocupa probabil, în cele ce urmează, de dispariţia noastră.

## III. Secţiunea logică

### A. Empiria neagră – Luminile ca organizare a cunoaşterii polemice

„Poate adevărul este ca o femeie care are motive să nu-şi lase la vedere motivele?”

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Ştiinţa voioasă)

„Un spion la locul potrivit face cât douăzeci de mii de oameni pe câmpul de luptă”.

Napoleon Bonaparte

„Agenţii trebuie să fie nişte intelectuali; ei nu trebuie să se teamă, în momentele de cumpănă, de sacrificiul suprem”.

Directiva nr. 185796 a serviciului de ştiri sovietic, *apud* B. Newman, *Spione*. *Gestern*, *heute*, *morgen*, Stuttgart, 1952

Lumini? OK. Ştiinţă? Cercetare? Bine, bine, dar cine îl luminează pe cel care luminează? Cine cercetează cercetarea, cine aplică ştiinţei ştiinţa? Ce se urmăreşte prin asta – *mai multă* lumină, ştiinţă, cercetare, sau mai puţină, sau un alt mod de a le practica? Este acesta un apel adresat filosofiei? Metaştiinţei? Raţiunii umane sănătoase? Moralei? Eu pledez pentru o continuare a căii fenomenologice. Întrebam: Cine se interesează şi pentru ce? Ce forme de cunoaştere şi ce ştiinţe iau naştere datorită acestor interese? Cine vrea să ştie ce? De ce? Ce îţi alimentează curiozitatea? – căci, luat ca atare, *homo sapiens* este înzestrat de la natură cu setea de cunoaştere, pofta de experimentare, accesele de curiozitate, aşa încât ceea ce mai trebuie întrebat este: De ce tocmai această curiozitate şi această voinţă de a şti? Dacă în critica ideologică întrebăm întotdeauna: Cine vorbeşte? (pentru a-i reduce cuvintele la poziţia sa socială), atunci în critica

luministă vom întreba: Cine caută? Cine cercetează? Cine luptă?

Astfel ia naştere un teritoriu destul de straniu de înrudiri – un dan ciudat de curioşi, descoperitori de cunoştinţe şi noutăţi. Din acest punct de vedere, filosoful şi spionul, poliţistul şi jurnalistul, detectivul şi psihologul, istoricul şi moralistul se prezintă ca odrasle ale aceleiaşi mari – chiar dacă scindate – familii. Toţi aceştia par a reprezenta tot atâtea culori formând spectrul cunoaşterii luminatoare. Curiozitatea pe temeiurile curiozităţii caută – chiar şi ea caută! – clarificări ale clarificărilor, lumânări ale lumânărilor şi, ca atare, trebuie să se lase chestionată cu privire la motivele curiozităţii sale. Înclinaţii antiluministe? Reacţiune? Disconfort în faţa luminii? Vrem să ştim ce-i cu această voinţă de a şti? Există prea multă „cunoaştere", despre care, din diverse motive, ne-am fi dorit să nu o fi aflat niciodată şi să nu beneficiem de „lumânarea" ei. Printre aceste cunoştinţe există suficient de multe care să-ţi stârnească teama. Căci, dacă cunoaşterea înseamnă putere, atunci astăzi ne întâlnim cu o ciudăţenie de odinioară, puterea ascunsă sub forma cunoştinţelor, a transparenţei şi a relaţiilor. Dacă, odinioară, Luminile – cu tot ce înseamnă ele – serveau la diminuarea fricii printr-un spor de cunoaştere, astăzi s-a atins un punct în care acestea contribuie la ceea ce înainte ar fi trebuit să tempereze: sporirea fricii. Necunoscutul ce trebuie îndepărtat renaşte din însuşi mijlocul de protecţie.

Luminile se dezvoltă sub forma unui exerciţiu de neîncredere de dimensiuni epocale. Raţionalismul şi neîncrederea sunt impulsuri înfrăţite, ambele în strânsă legătură cu dinamica socială a burgheziei în ascensiune şi a statului modern. În lupta dintre diversele subiecte şi state, inamice sau concurente, pentru conservare şi hegemonie se evidenţiază o nouă formă de realism – unul îngrijorat să nu devină victimă a păcălelii sau a violenţei. Tot ceea ce ni se „pare" poate fi doar o manevră abracadabrantă a unui inamic malefic şi violent. Descartes coboară cu demonstraţia îndoielii până la monstruoasa

idee că întreaga lume a fenomenelor nu este altceva decât o operă de înşelare a noastră, semnată de *un genius malignus*. Naşterea punctului de vedere luminist, scrutător asupra realităţii nu se poate concepe în afara unei temperări a relaţiei intelectuale dintre eu şi lume, fără o îmbibare cu suspiciune şi teamă a conservării, a rădăcinilor celor mai adânci ale voinţei moderne de a şti. O copleşitoare grijă privitoare la certitudine şi o la fel de irezistibilă aşteptare a înşelării mână înainte teoria cunoaşterii, pentru a căuta cu orice preţ izvoare sigure şi inatacabile ale certitudinii – de parcă miza ar fi aceea de a îndepărta o îndoială care ar putea distruge lumea. În esenţa lor, Luminile conţin un realism polemic ce declară război aparenţelor: nu mai funcţionează decât adevărurile şi realităţile *nude*. Căci inducerea în eroare reprezintă în ochii lor o manevră rafinată, dar totuşi comprehensibilă şi dejucabilă. *Verum et fictum convertuntur*. Inducerile în eroare sunt sesizabile pentru că sunt „de-ale casei”. Ceea ce se înţelege de la sine în această lume sunt manipularea, ameninţarea, primejdia şi nu transparenţa, oferta, securitatea. În posesia adevărului nu ajungi aşa, „pur şi simplu”, ci doar după un al doilea asalt, ca produs al criticii, care distruge ceea ce părea că este ceea ce este. Adevărul nu „se descoperă” inofensiv, fără luptă, ci se savurează ca o victorie asupra a ceea ce a fost înainte, adică ceea ce l-a disimulat şi i s-a şi opus. Dacă o scrutăm cu o privire cercetător-neîncrezătoare, vedem că lumea plesneşte la cusături de atâtea probleme, pericole, induceri în eroare şi prăbuşiri. În universul ştiinţei moderne au mai mare greutate culisele, fundurile duble, panoramările, falsele imagini, falsele terenuri minate, sentimentele refulate, motivele ascunse, corpurile mascate – fenomene care îngreunează accesul la „realitatea însăşi”, mai ales pentru că aceasta se formează în virtutea unor manevre şi semne echivoce, realizate şi gândite tot mai complex. Acest lucru constrânge mai ales la separarea dintre ceea ce se vede şi ceea ce este ascuns. Sunt păcălit, deci exist; eu demasc astfel de manipulări, manipulez la

rândul meu, deci supravieţuiesc. Cartezianul *cogito*, *ergo sum* se poate traduce şi astfel.

În mare, am urmat calea cinismelor cardinale, pentru a trata, în şase mari etape, manifestările şi dimensiunile esenţiale ale „Luminilor” ca empirie polemică: război şi spionaj; poliţie şi lumânare în lupta de clasă; sexualitate şi ură de sine; medicină şi semiolectura bolii; moarte şi metafizică; ştiinţă a naturii şi tehnică militară. Nu întâmplător această fenomenologie polemică se înscrie într-un cerc, de la ştiinţa războiului până la ştiinţa naturii despre armă; ceea ce pregătim aici este „polemica transcendentală” a următoarei secţiuni; aceasta descrie cum, în spatele unor curiozităţi acţionează porniri războinice care direcţionează „interesele cunoaşterii”. În termenii acestei fenomenologii, vom realiza mişcările caracteristice de tatonare ale unei „modernităţi depline”, care învaţă să pună la îndoială productivitatea îndoielii carteziene şi să nu se încreadă în excesele neîncrederii luministe.

## 1. Ştiinţa războiului şi spionajul

„… în schimb, el l-a trimis în mai 1869 pe omul său de încredere, Theo von Bernardi, istoric şi economist, la Madrid, individ pe care, sub această acoperire ştiinţifică, Bismarck şi Moltke l-au folosit de mai multe ori în misiuni secrete…

O astfel de treabă necesita însă deprinderi în ale observaţiei, cunoaşterii oamenilor, conversaţiei şi prefăcătoriei; cu alte cuvinte, viclenie şi rafinament…”

Wilhelm J.C.E. Stieber, *Spion des Kanzlers*, München, 1981

Pentru fiecare senior al războiului prima întrebare este: Ce face inamicul? Ce pune el la cale? în ce stare se află? Cum ne putem informa? O comunicare directă nu este cu putinţă. Să-l întrebi chiar pe duşman e imposibil sau cel puţin lipsit de sens, căci răspunsurile sale vor fi mereu derutante.

„Din această cauză avem nevoie de un serviciu special de informaţii, al cărui şef să fie un om extraordinar de inteligent, dar nu neapărat şi un luptător. El trebuie să gândească limpede, pentru a distinge esenţialul de marea masă a contingenţelor, care sunt foarte multe atunci când e vorba de problemele inamicului.”[51]

O dată creată o stare conflictuală, este adoptată *a priori* probabilitatea, ba chiar conştiinţa faptului că ai putea fi indus în eroare. Inamicul se va arăta mai puternic sau mai slab decât este, tocmai pentru a încuraja sau a

---

51 Bernard Law Viscount Montgomery of Alamein, Weltgeschichte der Schlachten und Kriegszüge (Istoria mondială a bătăliilor şi campaniilor militare), vol. I, München, 1975, p. 17. Descoperim şi aici o schiţă a tacticii transpunerii, practicată de oamenii de arme: „Un comandant trebuie să se pună în pielea adversarului său ori cel puţin să încerce să facă asta. Din acest motiv, în timpul luptelor împotriva lui Hitler am ţinut mereu în vehiculul meu de comandă o fotografie a sa. I-am studiat în permanenţă chipul şi am încercat să-mi imaginez cum va reacţiona el la mişcările pe care intenţionam să le pun în aplicare. În mod ciudat, toate acestea s-au dovedit a fi folositoare”.

provoca. Va lua poziţii derutante, pentru ca apoi să atace pe neaşteptate. Astfel, raţiunii supravieţuirii fiecărei părţi îi corespunde o diadă rivală ce urmăreşte ca, prin spionaj, să descopere manevrele de derutare ale adversarului, pentru a le dejuca apelând la manevre de contra-derutare şi măsuri operative. De aceea, spionajul este aşezat la loc de frunte între ştiinţele supravieţuirii. De aici se poate înţelege foarte limpede ce îşi doreşte realismul polemic „luminist". A lumina prin spionaj înseamnă a-ţi cerceta duşmanul – este o acumulare de cunoştinţe asupra unui obiect de care mă leagă nu o relaţie fructuoasă, nici măcar una de o dezinteresată neutralitate, ci o tensiune directă şi învrăjbitoare, percepută sub formă de ameninţare. Ea alimentează o voinţă de a cunoaşte specială, făcând apel mai ales la o serie de metode de cercetare „indirecte" şi neobişnuite: deghizarea, tăinuirea, câştigarea de poziţii de încredere, exploatarea prieteniilor. Spionajul practică arta de a-i face pe ceilalţi să vorbească, filează şi percheziţionează, supraveghează domenii intime, caută punctele sensibile la manipulare şi oprimare, punctele vulnerabile, uşor de rănit, în sistemul inamic. Este mereu gata să asculte orice confesiune venită din cealaltă parte a frontului. Toate acestea ţin de metodologia spionului. În faţa unei realităţi inamice, adică în faţa duşmanului numit realitate, spionul (adică „subiectul cunoaşterii") apare mereu purtând o mască.

Se poate constata imediat felul în care, în termeni de spionaj, concepţia luministă asupra „adevărului" se distanţează de cea a ştiinţei şi, mai ales, de cea a filosofiei. Căci adevărurile pe care spionul le adună se dovedesc încă de la început a fi pasional „interesate" şi particulare. Războiul puterilor, războiul minţilor. Tranziţia cunoştinţelor de la subiectul A la subiectul B este deja parte a unei lupte sau a unei înarmări. Această direcţie amorală de cercetare corespunde făţiş dreptului de a pune mâna pe arme, eticii stării excepţionale, care afirmă că totul este permis atunci când fiinţa însăşi este în pericol. Pentru o astfel de cunoaştere, marele gest ale

dezinteresării, al obiectivităţii contemplative – în care ştiinţa se complace adeseori – nu prezintă niciun interes. Spionul pare să-i fie mai apropiat omului de arme decât cercetătorului sau filosofului. Dacă vrea să ştie ceva, atunci aparenta sa dezinteresare nu este, *în orice caz*, decât o aparenţă: în ce măsură acest lucru este altfel în cazul filosofilor şi al cercetătorilor rămâne de văzut.

Dar care este raportul războinicului şi al filosofului faţă de spion? De regulă, ei îl tratează cu dispreţ, şi asta pentru că munca de cercetare a spionului se loveşte din ambele părţi de normele etice ale profesionalismului. Pe de o parte sunt generalii, care au suportat dintotdeauna cu greu să se ocupe, în profesiunea lor „eroică, dreaptă, bărbătească, viteză", de oameni pe care, prin însăşi profesiunea lor, nu te poţi baza. Pentru spioni funcţionează o altă morală, deşi luptă pe acelaşi front. Eroul nu şi-ar dori să-l aibă drept aliat pe cel corupt – s-ar simţi înjosit. Strategia şi tactica – ce implică, în exerciţiul lor, manevre de derutare şi vicleşuguri – aparţin, la modul ambivalent, părţii eroic-masculine; spion pare însă doar acea persoană isteaţă şi vicleană în sensul rău. El îl *induce în eroare* pe inamic şi nu-i străpunge frontal linia defensivă. Napoleon a fost totuşi suficient de cinstit să recunoască faptul că în spatele unora dintre răsunătoarele lui victorii nu s-a aflat numai geniul său militar, ci şi diplomatica artă de inducere în eroare a marelui său spion Karl Schulmeister (acesta a jucat un rol esenţial împotriva austriecilor, conducând la înfrângerea lor la Ulm şi la Austerlitz). Se spune că generalului von Moltke, vârful de lance al lui Bismarck, nu i-ar fi plăcut pe spioni în general şi în special pe Wilhelm Stieber, care, din 1863, a fost prim-spion al lui Bismarck (poreclit „Mai-marele Mare al Siguranţei") şi care, sub acoperirea unui birou de ştiri, adică a unei agenţii de presă, a construit reţeaua internaţională a poliţiei secrete prusace. Dacă citeşti memoriile – publicate de curând – ale lui Stieber, poţi înţelege importanţa reţelelor de informaţii moderne pentru „*Realpolitik*". Stieber nu numai că i-a ferit pe Bismarck şi pe împăratul Wilhelm I se mai multe

atentate, dar, datorită investigaţiilor sale revoluţionare în privinţa armatei austriece, a pus bazele planului militar al „războiului fratricid” din 1866 împotriva Austriei, în sarcina sa au intrat şi pregătirile campaniei germane împotriva Franţei din 1870 – 1871. Dar cu cât mai multe îi erau meritele – căci s-a dovedit o muncă cu adevărat încununată de succes, cu atât mai puţin se bucurau ele de aprecierea castei militare prusace. Eroii nu puteau suporta ideea ca etica lor naivă (?), soldăţească să aibă vreo legătură cu amoralismul cumpănit sistematic al spionului-şef[52]. Cu cât misiunea este mai importantă, cu atât este şi obligaţia de a minţi. Poziţia lor era una vădit împotriva realismului machiavelic: „În război, minciuna e demnă de slavă” (*Discorsi*, III, 40).

Cam aceeaşi reacţie o au şi oamenii de ştiinţă sau filosofii, care nu l-ar învrednici pe spion şi fenomenul spionajului nici măcar cu o privire. Căci mâinile acestora sunt murdare, iar gândirea lor – orientată mult prea înspre interese particulare şi „mărunte”. Marii descoperitori ai adevărului fac tot ce le stă în putinţă să nu se asemene spionului; dorinţa lor supremă: să nu aibă de mărturisit niciun „interes” şi să nu funcţioneze ca instrumente de împlinire a nici unui „scop”. Dacă adevăratul filosof îl dispreţuieşte deja pe cel care face din ştiinţă un mijloc de trai (vezi prelegerea lui Schiller cu privire la studiul istoriei universale), atunci ce să mai spunem despre spion? Dar cum ar fi dacă spionul s-ar dovedi în realitate o umbră, un dublu întunecat al filosofului luminist?

Cu greu poate fi imaginată, la suprafaţă, o mai mare contradicţie decât cea dintre spion – întru totul „interesat”, angajat în serviciul unui partid, al unei naţiuni, al unei simple părţi a umanităţii – şi un căutător de adevăr, care nu priveşte decât asupra întregului şi afirmă că slujeşte numai binele general al umanităţii, dacă nu cumva chiar

52 Ceea ce pe Stieber I-a cam atins; memoriile sale conţin o doză semnificativă de justificare, dar şi una de revanşă împotriva adversarilor săi, care „l-au înfierat ca «neliberal, inuman, ba chiar cinic»” (Stieber, op. cit., p. 176).

„adevărul pur”. A trebuit să se ajungă în secolul XX pentru ca ştiinţa şi filosofia Luminilor să devină conştiente de limitarea lor partinică, de judecăţile lor polemice şi pragmatice înguste. În secolul luptei de clasă (al XIX-lea), păstrătorii cunoaşterii înalte au simţit pentru prima dată că pământul le fuge de sub picioare: au fost pătrunşi de o cumplită bănuială – anume că ei, oamenii de ştiinţă burghezi, ar putea fi agenţii dominaţiei de clasă burgheze, susţinători legaţi la ochi ai unui sistem politic, producători de adevăruri naiv-idealiste, care servesc doar (sau în cea mai mare măsură) interesele claselor dominante. Atunci când, în august 1914, „izbucnea” primul război mondial, mulţi dintre „căutătorii de adevăr” profesionişti şi-au dat jos masca. Voga „ideilor de la 1914” le-a smuls-o de pe faţă, găsindu-i acum pregătiţi să preia conştient rolul de „ideolog” (adică de armurier spiritual) în cadrul bătăliei popoarelor. De neînchipuit rămân „teoriile” încredinţate tiparului în perioada 1914 – 1918 – ce cantitate mare de naţionalism şovin putea deveni dintr-odată „purul adevăr”![53]

În deceniile următoare, oamenii de ştiinţă şi-au mai temperat entuziasmul faţă de adevăr. Între timp, ei au trebuit să experimenteze cronica suspiciune a proximităţii agentului, care face din ei complicii puterii. De atunci, asociaţiile dintre spion şi filosof, dintre agentul secret şi cercetător nu mai par atât de deplasate. În vreme ce ideea de armată a început să se deterioreze, conştiinţa cercetătorilor a început să se pragmatizeze. De acum înainte, cunoaşterea şi interesul sunt legate între ele – doar că interesele trebuie să-şi asume sarcina de a-şi proba legitimitatea. Nietzsche pusese deja sub semnul întrebării orice formă de voinţă de cunoaştere, asimilând-o voinţei de putere. Cine studiază istoria nu poate trece cu vederea rolul semnificativ jucat de spionaj şi de „lumânarea” războinică – războiul cognitiv, războiul psihologic, trădarea, propaganda. Generalul Moshe Dayan

53 Vezi lucida polemică a lui Julien Benda în La trahison des clercs, 1927.

a explicat odată, curios de sincer, cum în „războiul de şase zile” agenţiile de ştiri au jucat un rol la fel de important ca şi aviaţia sau diviziile blindate. Tabuul pare încălcat. Nu altfel stau lucrurile cu nenumăraţii oameni de ştiinţă din toată lumea care lucrează – evident, fără niciun scrupul legat de etica profesională – la proiecte militare şi la sporirea potenţialului de distrugere. Ştiinţa însăşi trebuie să-şi câştige pâinea, iar o parte a ei descoperă războiul ca loc de muncă[54].

Luminile militare ca provocare a filosoficului? Cum e cu supunerea cunoaşterii în faţa intereselor şi cât de generale şi cât de particulare trebuie să fie acestea? Oare fiecare concentrare de „adevăruri”, cunoştinţe şi convingeri este legată de subiecte defensiv-agresive (aici state)? Desigur, spionajul este cel mai depărtat de iluzia interesului „general”, păstrând esenţialmente confidenţialitatea rezultatelor. Oamenii de ştiinţă sunt categoric dornici să se manifeste public, şi unele metateorii realizează chiar o relaţie fundamentală între generalitate, adevăr şi facerea publică a opiniilor. În timp ce ştiinţa se făleşte cu generalitatea, serviciile secrete ştiu prea bine că o „cunoştinţă” are valoare numai atâta timp cât toată lumea crede că aceasta e cunoscută tuturor.

De aici înainte iese la iveală legătura dintre teoria cunoaşterii şi serviciul de spionaj: ambele împrumută atitudini „obiective” faţă de obiectul cunoaşterii, care însă nu pot fi înţelese fără realitatea poziţiei de adversitate faţă de obiect. Ambelor le este de mare importanţă să distingă ceea ce se vede de ceea ce este ascuns. Ambele cunosc teama că peste tot te pândeşte eroarea şi iluzia. În ambele, eroarea rivalizează cu bănuiala. A avea un duşman înseamnă a defini un obiect al cunoaşterii (reciproca acestei afirmaţii este doar parţial valabilă). Războiul canalizează curiozitatea pe calea polemicului şi aşază un

54 Renunţ aici la distincţiile empiric-esenţiale între diferitele puncte de vedere şi funcţii ale „inteligenţei”, „cercetării”, „ştiinţei”, „filosofici”, „criticii”. Reflecţiile mele nu aparţin sociologiei inteligenţei, ci preambulului unei teorii (polemice) a cunoaşterii.

semn de egalitate între ceea ce este necunoscut şi ceea ce este inamic, cu tot pericolul pe care îl reprezintă acest gest. A-l recunoaşte pe inamic constituie deja jumătate din „ţinerea în şah”. Din această adversitate se creează noi zone ale curiozităţii, noi domenii de cercetare şi interese ale cunoaşterii: trasul cu ochiul prin gaura cheii, înspre realitatea nudă. Fără adversitate şi fără camuflările pe care aceasta le implică nu există nici mari dezvăluiri; fără tulburare nu există adevăr nud. Goana „Luminilor” după adevăruri dezvăluite se supune unui principiu dialectic: abia în urma unei „acoperiri” polemice specifice ia naştere spaţiul „de după” – „*realităţile nude*”. Nudul este ceea ce a fost înainte ascuns: duşmanul, urmărit în intimitatea sa; puterea ascunsă dezvăluită sub forma unei conspiraţii; femeia goală, organele genitale expuse privirilor; confesiunile amoralilor; adevăratele intenţii, motivele reale, cifrele crude, inalienabilele unităţi de măsură. Cine luminează nu se bazează pe ceea ce „se spune”; adevărurile nude vor spune mereu altfel decât „s-a spus”. Duşmanul se află peste tot: *forţe ale naturii* – prea puternice sau prea periculoase ca să ne putem încrede în ele; *rivali* – care nu vor cunoaşte mila şi care ne privesc deja ca pe nişte cadavre peste care, hotărâţi să „supravieţuiască”, sunt dispuşi, la nevoie, să treacă; *tradiţii* – care ne înceţoşează gândirea, lăsându-ne „să credem”, nepermiţându-ne să ştim ce „se petrece” cu adevărat.

Dacă tăinuirea constituie o caracteristică evidentă în teoria cunoaşterii şi a serviciilor de spionaj, atunci ceea ce se întrezăreşte reprezintă o bifurcare a Luminilor în două direcţii: una naivă, cealaltă conştientă; una credulă, cealaltă rafinată. Naivii pleacă de la ideea că ei nu sunt *a priori* duşmanii nimănui, nelăsându-se deloc influenţaţi să devină inamicii cuiva. Dacă asemenea luminişti „află ceva”, asta înseamnă automat că vor face cunoscut tuturor acel ceva. Formele reflectate ale luminării (de exemplu, cele ale vechii francmasonerii) s-au perceput pe sine dintotdeauna altfel în această chestiune: au acceptat realităţile

adversităţii (chiar dacă mereu relative) şi au lucrat în permanenţă cu conştiinţa obligaţiei păstrării secretului; ele au tolerat necesitatea de a gândi în logica războiului în cazul unor conflicte interminabile. Ei ştiau că cunoaşterea se mânuieşte ca o armă, mai ales una secretă. Celălalt nu trebuie să ştie ceea ce ştim noi. Pe spion îl caracterizează faptul că îşi sporeşte cunoaşterea fără să lase să se ştie că ştie ce ştie. De aici, adeseori, fascinantul şi romanescul joc al măştilor spionajului. Agenţii sunt antrenaţi să vadă fără a fi, la rândul lor, văzuţi, să cunoască fără să fie recunoscuţi. Wilhelm Stieber nu s-a dovedit a fi numai un viclean organizator, ci şi un actor de talent – care l-a vizitat chiar şi pe Karl Marx, în exilul său londonez, pentru a juca în faţa lui rolul unui medic refugiat din Germania, datorită atitudinii sale revoluţionare; în memoriile sale, Stieber notează maliţios că domnul Marx nu s-a interesat o dată de destinele revoluţiei şi de situaţia ei în Germania, ci i-a cerut doctorului Schmidt o reţetă pentru hemoroizi[55]. Stieber şi-a făcut apariţia, în medii dintre cele mai agitate, deghizat în pictor de peisaje, ba chiar şi ca telal ambulant, vânzând obiecte de cult şi ilustrate pornografice – ambele constituind un foarte bun mijloc de a câştiga încrederea soldaţilor. S-a aflat, de asemenea, cum procedează urmaşii lui Stieber în cadrul poliţiei socialist-prusace de astăzi: şi anume, conform învăţăturilor psihologice ale lui Casanova, agenţii din Germania de Răsărit studiază arta de a trata într-o manieră cât mai delicată nevrozele de sfârşit de săptămână ale secretarelor înaltelor oficialităţi de la Bonn, în aşa fel încât să aibă de profitat de aici şi serviciul de securitate al Berlinului de Est.

Batem la uşi deschise? Opiniei publice germane i-au fost deja aduse la cunoştinţă, cu siguranţă, unele legături dintre ştiinţă şi spionaj, cel puţin de când un anumit mod de a vorbi specific serviciilor secrete a pătruns în limbajul comun. „Cunoştinţele” sunt acele informaţii obţinute cu mijloace legale sau ilegale, şi care „probează” „împotriva”

55 Stieber a adus importante probe incriminatorii în procesul comuniştilor de la Köln.

unei persoane sau a unui grup de persoane. Bănuiala ghidează acumularea de „cunoştinţe”, constituind procedura de mijlocire. Ceea ce suspiciunea cere cu înfrigurare reprezintă „ştiinţa” de a lua „măsuri” la momentul potrivit. Nu ne aflăm aici în faţa unui lapsus semantic sau a unei suprapuneri de concepte. Într-o perspectivă mai largă, acest mod de a vorbi despre „cunoştinţe” este doar unul dintre multele feluri de a exprima legătura *primară* dintre cunoaştere şi interes (polemic). Limba engleză foloseşte aici cuvântul compact *intelligence*. „Se înţelege prin asta adunarea, evaluarea şi transmiterea de ştiri (informaţii, publice şi accesibile sau secrete) de către anumite birouri (*agencies* sau *services*), servind scopurilor conducerii militare şi politice (comandamentului suprem şi administraţiei)…”[56] Realităţile nude pe care le detectează *intelligence*-ul constituie primul strat solid al unei empirii cinice. Ele trebuie să fie nude pentru a ajuta la menţinerea în vizor a obiectului în termenii periculozităţii sale. Astfel trebuie să se deghizeze subiectele, pentru a spiona obiectele („nude”). Deghizarea subiectului constituie numitorul comun al spionajului şi al filosofiei moderne.

56 Max Gunzenhäuser, Geschichte des geheimen Nachrichtendienstes, Frankfurt am Main, 1968, p. 11.

## 2. Poliţia şi optica luptei de clasă

„Oricum, frumoasă domnişoară, poliţia vrea să ştie totul, în special secretele”.
Lessing, *Minna von Barnhelm*

Această observaţie se lasă tălmăcită mai întâi ca o probă ce dovedeşte existenţa unor adversităţi politice, a unor temeri şi lupte interne. Din punct de vedere „psihoistoric”, Luminile constituie în bună măsură o istorie a fricii politice şi a derivaţiilor ei afective şi practic-strategice: suspiciune şi neîncredere, control şi subversiune, supraveghere şi tăinuire, criminalizare şi revoltă. Cine cultivă bănuiala poate deveni un receptacul al empiriei negre (în sens multiplu: secrete, polemice, anarhice, orientate spre rău). De partea puternicilor: domnia, administraţia, poliţia, provocarea şi denunţul; de partea criticilor puterii: revoluţionarii, instigatorii, devianţii, „disidenţii”. Fiecare parte o priveşte pe cealaltă (în realitate, ele nu sunt doar „părţi”, ca şi cum ar fi vorba de o relaţie de simetrie, ci *clase* – sus şi jos, stăpân şi sclav, stăpânitor şi oprimat; această asimetrie ar avea un cuvânt greu de spus într-o evaluare morală; dar nu despre asta e vorba aici) prin nişte lentile ale suspiciunii. Organele de stat şi reprezentanţii puterilor dominante trag cu ochiul pentru a detecta în rândul supuşilor lor forţe subversive, opoziţionale, deviante, mânaţi de teama că ar putea lua naştere o „conspiraţie” care să dea glas unei voinţe de schimbare. Pe de altă parte, contraputerile ţin procesul-verbal al imoralismului forţei dominante, al discreţionarităţii ei, al încălcărilor legii, al actelor de corupţie şi al decadenţei. Datorită factorului de adversitate care, în vremurile de tensiune polemică deschisă, cuprinde inevitabil (mai mult sau mai puţin manifest) fiecare putere, poate lua naştere o curiozitate reciprocă; ambele părţi, chiar dacă în mod asimetric, sunt puse în mişcare de o voinţă de cunoaştere specifică, urmărind demascarea adversarului politic în goliciunea sa.

Olaf Gulbransson, Russische Geheimpolizei (Poliţia secretă rusă), 1909.

Se ştie că Ludovic al XIV-lea a întreţinut la Versailles o reţea complicată de spionaj de palat, că agenţii săi trebuiau să-i aducă la cunoştinţă fiecare mişcare suspectă, fiecare cuvânt tainic şi fiecare gând nemărturisit – în special informaţii privind afacerile de la Paris ale mai-marilor imperiului, potenţiali rivali şi aspiranţi la putere. De atunci, deţinătorii puterii şi-au extins şi şi-au

îmbunătăţit sistemele de supraveghere a celorlalţi candidaţi sau părtaşi la putere. Societăţile moderne sunt preschimbate datorită organelor de autosupraveghere. În vremea lui Napoleon I, poliţia lui Fouché pusese la punct o arhivă care conţinea informaţii despre toate persoanele cu semnificaţie politică reală sau virtuală; tentaculele poliţiei secrete ruseşti s-au insinuat nu numai pe întregul teritoriu naţional, ci şi în toate ţările în care locuiau emigranţi ruşi. Verificările la care sunt supuse persoanele care ocupă funcţii publice au devenit un lucru obişnuit. În virtutea principiului autoconservării[57], întregi aparate ale puterii duc lupte grele împotriva subversiunii. „Mă gândesc în mod clar la «securitatea internă», la protecţia statului nostru în faţa subversiunii, printre care şi destabilizarea cauzată de duşmanii Constituţiei.”[58] Desigur, stilul secretoman al acestui spionaj intern ascunde un potenţial paranoid care depinde în mod esenţial de o deteriorare a relaţiei reciproce dintre a vedea şi a fi văzut. A fi văzut fără să vezi constituie un motiv standard al nebuniei, pe când reciproca, a vedea fără să fii văzut, poate conduce la „vederea de fantome”[59].

Autospionajul politic al societăţilor moderne nu se suprapune exact cu conceptul şi cu aria de preocupare a poliţiei de azi, ci cu aceea a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea (mai amplă în preocupări). Acest lucru are legătură *şi* cu transformările structurale ale opoziţiei sociale. Odată cu dispariţia absolutismului feudal şi cu impunerea partidelor politice, opoziţia politică a fost în parte decriminalizată: nu orice adversar sau rival trebuie considerat a fi o ameninţare. Odată cu apariţia, în secolul al XIX-lea, a sistemului partinic, s-a creat o situaţie în care

---

57 Prin aceasta, ele anticipează etica apelării la orice mijloace, specifică stării excepţionale („Ori ei, ori noi”) ; pentru ele, războiul nu a încetat nici o clipă.

58 Günther Nollau, Wie sicher ist die Bundesrepublik ?, München, 1976, p. 9.

59 Stieber menţionează de mai multe ori că Bismarck i-ar fi spus : „Vedeţi fantome!”.

„constituţiile” şi parlamentele au pus la dispoziţia mai multor forţe o scenă pentru autoprezentare. Odată cu instaurarea publică a „opoziţiei” ca adversar al puterii, mult din ceea ce a însemnat spionajul intern a fost abandonat. În acest sistem, inamicul preia o parte din munca pe care, altfel, cei care ar fi trebuit să o desfăşoare erau spionii (asta nu înseamnă că aceştia aii fost trecuţi în şomaj, ci doar că domeniul secretului a fost puţin deplasat): el trebuie să spună singur ceea ce gândeşte, care-i sunt planurile, mijloacele şi cât de puternică îi este susţinerea. Sistemele parlamentare au avantajul că servesc restrângerii paranoiei politice, facilitând un contact zi de zi cu adversarul; integrarea prin munca în comun; câştigul de încredere prin împărţirea puterii şi prin transparenţă[60]. Bineînţeles că această îngrădire nu funcţionează decât parţial, deoarece, în cazul unei opoziţii legale, problema subminării se deplasează: frica politică se roteşte în jurul posibilităţii ca „schimbarea de sistem” să se petreacă cu paşi mici şi sub scutul legalităţii sau, mai rău, subteran, în sfera extraparlamentară, în afara opoziţiilor oficiale vizibile; de aceea şi statele pluripartinice au mult de-a face cu paranoia politică (efectele McCarthy).

Empiria neagră cunoaşte însă şi perspectiva inversă. Ea îşi îndreaptă privirea spre mâinile avide şi pătate de sânge ale puterii. În virtutea unei suspiciuni adeseori îndreptăţite, ea întoarce cu o sută optzeci de grade principiul legitimării. Nu întreabă numai: „Care sunt principiile, care e dreptul de la care se revendică puterea?”, ci şi: „Care sunt legile pe care puterea le eludează în cadrul exerciţiului puterii?”[61] Motorul acestei curiozităţi polemice îl constituie o traumă politică: a fi

60 De aici ipoteza: sistemele multipartit sunt mai puţin expuse paranoiei decât cele monopartid.

61 "Dreptul ca ideologie"; critica descoperă violenţa aşezată la originea unor fenomene percepute in termenii ficţiunii libertâţii: în convenţia muncii salariale; în convenţia casătoriei; în "contractul social".

livrat – lipsit de apărare – violenţei „legitime”, dar brutale, dureroase, oprimante, aparţinând altora: violenţei părinţilor, violenţei şcolare, violenţei politice (militare, poliţieneşti, executive), violenţei sexuale. Trauma dă naştere criticismului. Ideea sa apriorică: să nu mai fi lovit niciodată; să nu mai fi nevoit să înduri în tăcere nicio ofensă; să nu mai accepţi niciodată ca o putere dominantă să te violenteze. Acest tip de criticism se înrudeşte, prin originile sale, cu kynismul evreiesc, îndreptat împotriva aroganţei însetaţilor de putere: oricât s-ar lăuda, oricât ar încerca ei să se impună ca forţă legitimă, în miezul exerciţiului lor al puterii se află în continuare „forţa nudă”, în parte hibridizată, în parte ipocrită. Această critică tinde să smulgă cu forţa puterilor dominante *mărturii* ale violenţei şi imoralităţii lor. Ceea ce încearcă ea este o inversare a ideii de poliţie şi spionaj: o antipoliţie, un spionaj social, un spionaj în chiar cuşca leului, demascarea lupilor în blană de oaie în beneficiul „celor oropsiţi şi umiliţi”. Începând cu secolul al XVIII-lea, în Europa se face simţit un astfel de curent al empiriei critice îndreptat împotriva puterii, în special sub forma unei supravegheri „literare” a celor puternici. Încă de timpuriu, Luminile au trecut la denunţarea exceselor sexuale ale despoţilor, a lipsei de scrupule a curtenilor şi miniştrilor, care îşi asigură carierele prin dedicaţia cu care servesc principiilor deplasate ale plăcerii stăpânilor lor – să ne gândim doar la cinicul curtean Marinelli din piesa lui Lessing *Emilia Galotti*, o capodoperă a psihologiei politice germane din secolul al XVIII-lea. O astfel de critică produce într-adevăr „adevăr nud”, căci ea îi înfăţişează pe puternici în oribilitatea, falsităţile, egocentrismul, căldurile, pofta lor de risipă, inconştienţa, iraţionalitatea, setea de profit, dispreţul faţă de om, duplicitatea… lor. O astfel de poziţie luau, în vremurile de demult, kynicii ascetici faţă de hibriditatea vieţii lumeşti; apoi inteligenţa burgheză, în faţa aristocraţiei morbide; mai târziu, aripa moral-agresivă a mişcării muncitoreşti, faţă de „hrăpăreaţa burghezie imperialistă”; în final, anarhismul şi mişcările an ti

autoritariste în faţa statului şi a posesiei puterii ca 1 atare. Dinamica acestor impulsuri de cercetare se poate observa încă în cadrul ştiinţelor sociale moderne; cu ajutorul acestora, guvernanţii şi guvernaţii, puterea şi opoziţia se observă reciproc, cu scopul de a-şi obiectiva raţional neîncrederea politică.

## 3. Sexualitatea: Duşmanul se află înăuntru – jos

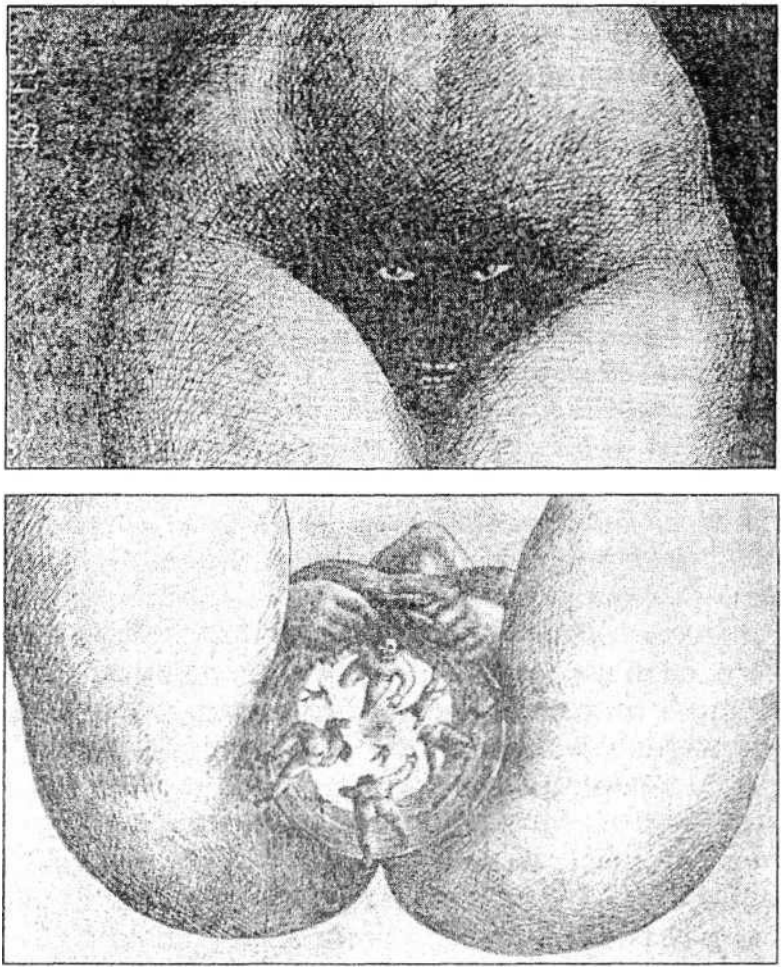
Când întâlneşti pentru prima dată cuvântul „Lumini”, impresia este de obicei aceea a unui cuvânt nu tocmai în regulă. Odată, cuiva tot îi va veni ideea că suntem suficient de maturi ca să „o” aflăm: viaţa se naşte din cordeală. Am spus-o. Am putea-o lua mai pe departe, începând cu albina şi cu margareta, apoi cu motanul şi pisica, boul şi vaca, tata şi mama, care se iubesc atât de mult. Se tace înainte şi se tace după – dar, între ele, o fantă, iar prin ea, Luminile.

Acolo unde dezvăluirea se produce intensiv, înseamnă că ceva a ars mocnit. „Nud” reprezintă încă un cuvânt ce produce nelinişte sexuală; te gândeşti la o atmosferă de bordel, la piele şi mister. O „realitate nudă” se aseamănă întotdeauna unei femei dezbrăcate. Nudul constituie o raritate, e dorit, e magnetic, rămânând o excepţie, o utopie. Vechea economie sexuală se bazează pe jocul învăluire – dezgolire; respingere – tentaţie; a crea o lipsă, clădind astfel o valoare. De aici faptul că istoria relaţiilor sexuale nu reprezintă decât jumătatea mai îngustă din istoria „eroticii”; marea jumătate aparţine istoriei luptelor dintre sexe. De aceea, învăluirea constituie şi ea o mică parte a jocului erotic, cea mai mare parte fiind dedicată constrângerii, luptei şi oprimării. Nu se poate vorbi realist despre sexualitate fără să discuţi despre înduşmănire şi polemică. Într-o societate ca a noastră, atracţia sexelor pare încă dintru început legată de lupta pentru putere dintre „propriu şi străin”[62], de duelurile pentru a fi sus sau jos, de plata în plăcere în schimbul

62 Aceasta este tema predominantă a scrierilor multă vreme ignorate ale
elevului lui Freud Otto Gross, scrieri acum accesibile in culegerea: O.G.,
Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe, mit einem Textanhang
von Franz Jung, editată de Kurt Kreiler, Frankfurt am Main, 1980,
pp. 27 sqq. De asemenea, Uber Konflikt und Beziehung, ibidem, pp. 71 sqq.

securităţii, de compromisurile între frică şi devotament. Între timp, cuvintele „relaţie” şi „conflict” au devenit aproape sinonime.

Empiria neagră a sexualităţii îşi percepe obiectele prin gaura cheii, avidă, înfricoşată, îngrijorată. Având în vedere că, în mare, realităţile sexuale erau trecute sub tăcere înainte de aşa-numita revoluţie sexuală, fiind considerate periculoase, fiecare referire la ele, voit sau nu, dobândea un caracter conflictual. Cine căuta experienţă sexuală era sortit să o facă în termenii unei aventuri militare. Nu întâmplător, tradiţia noastră erotică uzează de o mare cantitate de metafore ale războiului – atac, apărare, asediu, asalt, cucerire, supunere, cedare a fortăreţei etc. Deci corpul sexual nu a reprezentat nicicum o normalitate; fiindu-i dat cu atâta greutate să-şi creeze o şansă şi o fericire, a fost considerat adeseori mai degrabă un blestem şi un lucru nesănătos. Pulsiunea sexuală, inhibată, devine una dintre



Roland Topor, *Vaginuri primejdioase.*

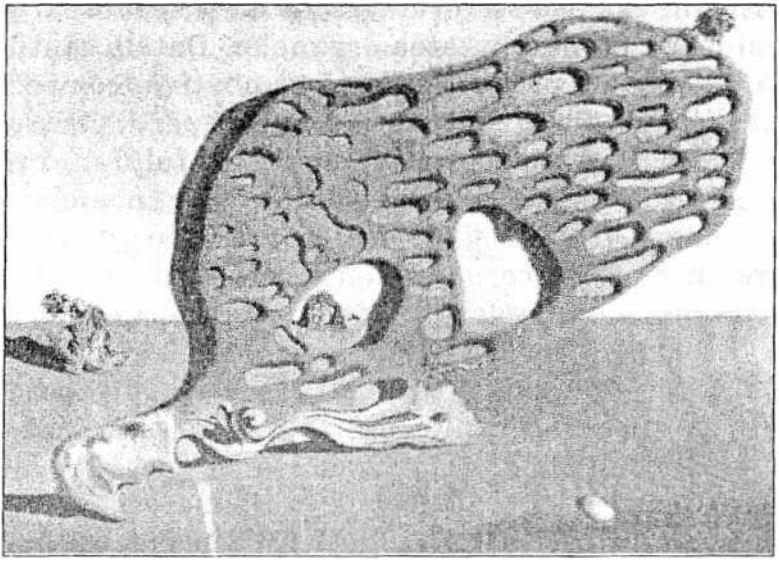
Cele mai grave „suferinţe ale cărnii”. Astfel, vechea economie sexuală s-a păstrat până la pubertate. Căci, într-adevăr, aceasta este perioada în care începe conştientizarea nefericirii de a avea această pulsiune. În acest caz ajuta prea puţin să fii „luminat” – şi nicidecum după schema: răul cel mai mare în timpul cel mai scurt. A fi luminat înseamnă să conştientizezi esenţialul cu privire la un nou duşman interior. Să ştii cum să reacţionezi la presiunile sale reprezenta imperativul strategic al

momentului. Din această perspectivă, sexualitatea devenea o uriaşă zonă a marilor primejdii; e vorba de domeniul sexual, ca unul în care ţi se puteau întâmpla cele mai neplăcute lucruri: catastrofa unei sarcini nedorite; ruşinea unei seducţii timpurii; suferinţa bolilor ruşinoase, care te vor roade încet, toată viaţa; umilinţa cauzată de o pulsiune prea timpurie, fără speranţe şi atât de solitară; riscul de te descoperi pe sine ca monstru, ca reprezentant al unor înclinaţii homosexuale sau perverse; să nu mai vorbim despre o eventuală alunecare înspre prostituţie etc. Toate aceste riscuri s-au făcut simţite la modul ameninţător odată cu maturizarea sexuală. Se înţelege astfel de ce gândul *prevenţiei* nu se leagă de la început de procreaţie, ci de însuşi contactul sexual, de însăşi experienţa erotică; lăsând la o parte unele subtilităţi liberale, aceasta rămâne şi poziţia catolică de astăzi – prevenţie prin omisiune. Neexperimentatul, se crede, nu poate fi suficient de maturizat pentru a se putea întâlni cu primejdia erotică. Abia căsnicia produce protecţia necesară, prin faptul că dirijează sexualitatea pe o cale sigură, cu toate riscurile pe care ea, la rându-i, le implică. În cadrul ei, interzisul devine permis, ruşinea devine datorie, păcatul – o necesitate, teama procreaţiei – fericirea părintească supremă etc.

Nu face obiectul discuţiei de acum dacă acest regim mai funcţionează sau nu. Că sexualitatea este privită întotdeauna, în cadrul civilizaţiei noastre, printr-un vizor în primul rând pornografic – de parcă ar exista mereu ceva nou de spionat, de descoperit, de dovedit. Nudul devine un simbol al bunului suprem. Imaginile noastre despre lume vuiesc de trupuri goale, care creează, în beneficiul voyeurismului şi al senzualităţii cerebrale ale unei societăţi capitaliste înfloritoare a dorinţei, medii ale excitaţiei. Nudul, vizibil, dar la distanţă, rămâne în această lume în care poţi avea „contacte” fără atingere, chintesenţa obiectului dorinţei. Deoarece această societate a mărfurilor nu poate funcţiona decât având la bază decorporalizarea, apartenenţii ei sunt deformaţi de foamea

după imagini ale corpului, având la bază propria imagine a corpului. Adeseori ai impresia că aceste imagini se află în căutarea unei contraimagini, care ar completa întregul. Numai în anumite grupuri marginale şi în rândul unei anumite părţi a inteligheţiei mai supravieţuieşte acel tip de om conştient de diferenţa dintre imagini – o cunoaştere care nu arareori se plăteşte cu indispoziţii, depresii şi nevroze ale identităţii.

Nu ar trebui ca, brusc, setea de imagini şi empiria sexuală neagră să ia sfârşit odată cu îndepărtarea oricăror ascunzişuri şi preveţii privitoare la experienţa sexuală? În realitate, interdicţia şi ascunderea reprezintă forţe motrice ale mecanismelor dorinţei, care se luptă să ajungă mereu de la dat la dorit. De aceea, nudismul şi sexualitatea promiscuă au ambele o componentă cognitivă subversivă. Ele coboară culisele, camuflajul în spatele căruia se ascund dorinţele. Acolo unde toată lumea se dezarmează, se dezbracă şi se face comodă încă dintru început, fanteziile producătoare de scenarii ale interdicţiei, ale întunericului şi ale scopurilor nemărturisite funcţionează în gol. Experimentarea unui astfel de mers în gol poate genera dacă nu libertatea, cel puţin un plus al posibilităţilor care să faciliteze alegerea în libertate. Cine prinde urma funcţiilor sale producătoare de dorinţe se poate recunoaşte în rolul de producător al acestor dorinţe; nu obiectele sunt responsabile de poftele noastre, ci dorinţa este cea care colorează obiectele cu nostalgia sa, de parcă nu ar fi ele însele, ci, în acelaşi timp, o alteritate îndepărtată, care cuprinde dorinţele.



Salvador Dali, *Enigma dorinţei*, Ma mère, ma mère, ma mère, 1929.

## 4. Medicina şi suspiciunea corporală

Chiar şi doctorul – cel puţin cel marcat de medicina ştiinţifică modernă – duce o activitate de tip polemic; ceea ce se practică, din punct de vedere pozitiv, ca „ştiinţă a vindecării" reprezintă, în perspectivă pragmatică, o *combatere* a bolilor. A vindeca (a întregi) şi a combate sunt două aspecte ale aceleiaşi chestiuni[63]. În timp ce, pentru un voyeur, corpul nud reprezintă imaginea căutată, medicul de astăzi porneşte tocmai de la trupul gol, pentru a descoperi în *interiorul* acestuia sursele de pericol. Analogiile dintre diagnoza medicală modernă şi tertipurile serviciilor secrete (mergând până la detalii de limbă) sar izbitor în ochi; într-o mare măsură, medicul practică un spionaj al corpului. Trupul este purtătorul de secrete, care va sta în umbră până când se va şti atât de mult despre funcţionarea lui internă, încât se vor putea lua „măsurile" potrivite. Ca şi în diplomaţia secretă, şi în spionaj, şi în medicină se „sondează", se ascultă şi se observă în mod considerabil. În corpul uman sunt „infiltrate" aparate medicale, ca nişte agenţi: sonde, camere de luat vederi, unităţi de legătură, catetere, lămpi şi conectori. Medicul îşi lipeşte urechea de pieptul tău, exact ca agentul de peretele camerei vecine. Îţi sunt monitorizate reflexele, îţi sunt extrase secreţiile (*secrets*); ţi se măsoară tensiunea şi ţi se evaluează productivitatea organelor. Datele cantitative – fie că e vorba de cifre de producţie, forţă combativă, compoziţia urinei sau nivelul glicemiei – sunt judecate, de ambele părţi, pentru „obiectivitatea" lor. Adeseori, atât doctorului, cât şi agentului nu-i rămâne altă cale decât să scormonească excrementele şi gunoaiele[64] – căci, de regulă, cercetările trebuie să se desfăşoare

63 Ne-am putea închipui o tipologie medicală ce consideră a fi puternic ireconciliabile următoarele două aspecte : medicina integrativă, care priveşte boala ca inamic al bolnavului, şi medicina combativă, care se raportează la boală ca la un adversar.

64 N-a avut oare coşul de hîrtii un rol important în demararea afacerii Dreyfus ?

indirect, fără a deranja funcţionarea normală a corpului sau a corporaţiei ţinute sub observaţie. Numai metode complexe şi adeseori suspecte aduc lămuriri cu privire la lucrurile greu de pătruns. În orice caz, noul spionaj al interiorului corpului uman se teme tot mai puţin de abordări directe şi agresive; pe alocuri, graniţa dintre diagnostic şi intervenţie se şterge: substanţe străine sunt introduse în corp. Acestor acte de spionaj şi acestor penetrări ale corpului nu le servesc ca ecluze numai intrările şi ieşirile naturale; adeseori corpul este deschis direct, seiful – spart. Şi, asemenea agenţilor, doctorii pun mult preţ pe încifrarea informaţiilor lor, astfel încât „obiectul" să nu ştie ce se ştie despre el. „Din motive terapeutice", bluful doct şi tăgăduirea bine ticluită separă ştiinţa doctoricească de cea a pacientului. Codarea şi tăinuirea caracterizează stilul agento-medical; ambele exersează practici tip *intelligence* analoage din punct de vedere formal.

Dacă, pentru medicina de diagnostic, asemănările dintre optica medicală şi cea a serviciilor secrete e destul de vizibilă, analogiile polemice devin şi mai evidente în cazul medicinei operative. Chirurgia are în comun cu arta războiului termenul „operaţie"; în sens invers, termeni precum corp străin, focar, otrăvire, descompunere etc. realizează o punte între medicină şi poliţie. Lupta împotriva criminalităţii foloseşte de mult jargonul medical. Răul – ai cărui adversari sunt deopotrivă medicina, poliţia şi armata – nu apare numai sub diversele forme de manifestare a bolilor, criminalităţii şi ameninţării militare, care pot trece uşor de la o formă la alta. Acest lucru face ca disciplinele polemice „teoretice" – ştiinţele războiului, serviciile secrete, poliţiile şi medicina[65] – să fie apropiate în chestiuni legate atât de domeniu, cât şi de metodologie.

65 Continuând analizele lui Foucault, Attali afirmă că o bună perioadă a noii istorii sociale a medicinei, în special aceea a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, nu este dominată de medici, ci de poliţişti ; o mare parte a suferinţei nu este tratată, ci internată; vezi L'Ordre cannibale, Paris, 1979.

Toate acestea urmează logica suspiciunii, ajutând la realizarea unor strategii teoretice şi practice de cunoaştere a inamicului. Chiar şi medicina modernă este, mai mult decât orice alt predecesor al său, o empirie neagră. Ea se întemeiază pe apriorismul că între subiect şi boala sa nu ar putea exista un alt fel de raport decât de adversitate. În consecinţă, „a-l ajuta" pe subiect înseamnă a-l ajuta să-şi înfrângă agresorul numit boală. În această optică a adversităţii, boala ia cu necesitate forma unei invazii, fiind de la sine înţeles că nu există altă modalitate de acţiune decât cea polemică, defensivă, agresivă şi nu una integratoare sau comprehensivă. Ideea că boala – ca orice formă de adversitate – poate constitui o formă specială de expresie de sine, autentică, a „subiectului" este dintru început şi cu totul exclusă din procedurile medicinei moderne. În practică, este absolut prohibit gândul că uneori boala constituie o relaţie adevărată şi necesară cu sine însuşi şi, în acelaşi timp, o expresie a propriei existenţe. Boala trebuie gândită ca alteritate, ca un străin; iar medicina tratează această entitate alteră polemic, izolant şi obiectivant, nu altfel decât îi tratează organele de siguranţă internă pe suspecţii ei, nu altfel decât tratează instanţele morale prohibitive pulsiunea sexuală.

Michael von Zichy (1827 – 1906).

Medicina unei societăţi latent paranoide îşi înţelege trupul în termenii riscului subversiunii. Pericolul îmbolnăvirii îl locuieşte ca o bombă cu ceas; o bănuim că ar fi prezumtivul viitor ucigaş al persoanei în care este instalată. Corpul este propriul meu atentator. În epoca primului *asepsis*, microbii şi viruşii au fost ridicaţi şi stilizaţi, demonic, la rangul de simboluri a tot ceea ce

produce răul – până într-acolo încât şi politicienii şi-au identificat inamicii cu aceşti agenţi patogeni (atât retorica fascistă, cât şi cea comunistă oferă numeroase exemple: o forfotă de microbi – evreieşti, de alte rase, revizionişti, anarhişti, deviaţionişti); astăzi, în vremea celui de-al doilea *asepsis*, concepem ca prezumtiv duşman nu numai „corpul străin” (agentul patogen), ci şi propriul trup. Dat fiind că *poate fi* bolnav, el constituie copilul-problemă al securităţii interne. Această bănuială inventează corpul „medicinal” – cu alte cuvinte, corpul câmp de luptă al medicinei preventive şi al celei operative. După unele statistici, cel mai mare număr de intervenţii chirurgicale este de departe cel al operaţiilor preventive. Suspiciunea, grija pentru securitate conduc la luarea de măsuri a căror inutilitate se diluează în sentimentul de eliberare produs de faptul că lucrul de care ne-am temut nu a mai avut loc. Am putea numi acest procedeu pesimism metodic. Secretul *procedere*-ului său constă în faptul că acesta îţi cântă cu o jumătate de gură marşul funebru, iar cu cealaltă te invită în sala de operaţii. Ca toate sistemele de securitate, şi aceste măsuri trăiesc de pe urma expansiunii sensibilităţii populaţiei la frică. Dacă e permis să spui că societăţile îşi manifestă sentimentul de viaţă în medicinele lor, atunci a noastră trădează următorul lucru: viaţa este prea periculoasă pentru a o trăi, dar şi prea scumpă pentru a renunţa la ea. Undeva, între scumpete şi pericol, căutăm o cale de mijloc cât mai sigură cu putinţă. Cu cât o viaţă se asigură mai mult, cu atât ea se şi virtualizează, se refuză, se abandonează – devine doar o simplă potenţialitate, care nu vrea să prindă rădăcini sau să se realizeze, căci toate acestea nu se pot face fără risc. Medicina preventivă, protetică şi sedativă aşază o oglindă în faţa societăţii noastre, iar în ea se conturează, în formă modernizată, dar arhaice în efecte, fricile existenţiale ale unei civilizaţii în care fiecare membru al ei trebuie să trăiască cu conştiinţa clară a posibilităţii unei morţi violente.

Aceste temeri s-au reorganizat odată cu trecerea în

umbră[66] a metafizicii creştine europene. Existenţa ne este înfăşată în ideologii ale securităţii şi ale sănătăţii. Având în vedere că gândirea poliţienească şi cea a igienei alunecă una spre cealaltă, şeful serviciului anticriminalistic german, dr. Herold, a declarat, memorabil, că el vede sarcinile poliţiei viitorului ca fiind „*social-sanitare*”[67]. Gândirea sanitară nu înseamnă altceva decât prevenţie şi pază. Prin urmare, în spatele voinţei luministe de a şti descoperim încă, în forme subtil descătuşate, temeri arhaice de atingere şi dorinţe ale eliminării. Ele conferă disciplinelor polemice energia, ştiinţa şi practica de a înainta spre scopul dorit. Prognoza ştiinţifică şi prevenţia polemică stau deci pe aceeaşi linie. A împiedica, a ocoli, a deconecta, a combate – acestea sunt apriorismele ştiinţei supravegherii polemice. În cadrul acestora, Luminile s-au organizat ca ştiinţă absolut combativă.

A spune acestor lucruri pe nume înseamnă a-ţi asuma sarcina descrierii unei filosofii integraţioniste, adică a trece dincolo de abordarea polemică a acestor discipline şi „ştiinţe” şi a descoperi logica adversităţii. Odată cu această retroversiune, ies la iveală temerile şi încordările ce preced adversitatea şi paza – iată care sunt motivele oarbe ale autoconservării.

---

66 În discuţia nihilistă, care apelează deseori la un vocabular dur, se vorbeşte despre „implozia” sau „prăbuşirea” metafizicii; consider că aceste imagini nu se suprapun - sau, cel puţin, nu se mai suprapun - realităţii. Metafizicile nu se „prăbuşesc”, ci se ofilesc, se mucezesc, stagnează, devin plicticoase, răsuflate, neimportante şi neverosimile.

67 Asemenea idei întâlnim şi la poliţistul-şef al wilhelmismului, Wilhelm - Stieben El a practicat conştient standardizările poliţieneşti, spre exemplu, cu privire la prostituţie, tăinuire etc.

## 5. Nimicul şi metafizica purei autoconservări

Orice adversitate primară porneşte de la diferenţierea radicală a morţii de viaţă. Dat fiind că niciuna dintre gândirile postmetafizice, ştiinţifice moderne nu poate privi moartea ca fiind una *proprie*, iau naştere două eterne poziţii: prima – moartea nu aparţine vieţii, ci i se opune la modul implacabil; ba mai mult, nu există nicio relaţie între moarte, ca totală aneantizare, şi viaţă; a doua – pentru că nu există moarte despre care să pot spune că este „a mea", gândirea rămâne legată de o singură moarte, concepută şi înţeleasă obiectiv: moartea altuia. Ca atare, avem „a trăi şi a lăsa să moară" (*live and let die*), după cum spune titlul unei poveşti cu James Bond. Conform acestei reguli de fier – cinismul agentului secret savurează libertatea de a o spune cu voce tare, în funcţie se află apriorismul autoconservării. Dar pentru că subiectul modern nu-şi poate gândi „propria moarte" şi din alte motive psihologice, ideologice şi metafizice (filosofia lui Heidegger pare în acest sens doar un neputincios corectiv), el intră sub incidenţa tentaţiei de a încerca să o ocolească prin absolut *toate* mijloacele. Dintr-un anume punct de vedere, toate acestea constituie de fapt eforturi de a nu muri. Ceea ce se poate vedea cu claritate la lucru aici este un instrumentalism total[68]. El circumscrie tot ceea ce nu reprezintă eul, dar vrea să supravieţuiască. Acesta oferă baza tehnico-logică cinismului seniorial modern al „raţiunii instrumentale" (Horkheimer). Dacă, *a priori*, subiectul este acel lucru care nu poate să moară, atunci el transformă lumea în arealul luptelor sale pentru supravieţuire. Cine mă împiedică este duşmanul meu; cine este duşmanul meu trebuie împiedicat să mă împiedice. În ultimă instanţă, această voinţă de apărare înseamnă să fii pregătit să-l elimini pe celălalt, alteritatea. Alternativă „noi sau ei" produce automat răspunsul „ei", căci eliminarea lui

68 Vezi „Galeria cinicilor", capitolele despre Marele Inchizitor al lui Dostoïevski (vol. I, pp. 218-233) şi impersonalul lui Heidegger (vol. I, pp. 233-250).

„el” constituie condiţia firească, necesară şi suficientă a supravieţuirii mele.

Neputinţa de a muri supune lumea unei transformări radicale, atât în domeniile sale vizibile, cât şi în cele invizibile. Dacă, pe de o parte, ea devine teatrul luptelor omului pentru supravieţuire, pe de altă parte, ea se retrage spre condiţia de cauză materială, în spatele căreia nu se mai lasă bănuit decât aşa-zisul nimic. Ceea ce mai devreme reprezenta arta preoţilor, şamanilor şi a misticilor – anume arta de a privi înăuntrul şi din lăuntrul lui Dincolo, adică în şi din sfera spiritelor, îngerilor, demonilor, puterilor, zeilor – devine acum o ştiinţă imposibilă, fie şi numai pentru că ne este imposibil să mai adoptăm o atitudine care să se supună ideii unui Dincolo plin de viaţă[69]. Numai un „eu” care „moare” şi care se poate autodepăşi, numai un „eu” care se percepe ca existenţă într-un cosmos metafizic lărgit ar fi în stare să comunice cu „spaţiile” şi întâmplările de dincolo de moarte, de dincolo de corporalitatea empirică şi de raţiunea cotidiană. Totuşi, eul modern al autoconservării, care se realizează pe sine cu ajutorul neîncrederii, criticii, raţionalităţii şi a dominaţiei (prin generalitate), se defineşte dintru început împotriva unui astfel de „tranzit” metafizic, împotriva levitaţiei spirituale, a călătoriilor nocturne, a trecerilor dincolo de graniţe. Eul non-metafizic îşi găseşte mulţumirea în a demonstra (kantian) de ce nu putem şti nimic despre asemenea lucruri; pe de altă parte însă, tocmai de aceea el intră într-un accelerat proces de autoexpansiune, pentru că, din cauza acestor tăgăduiri cu privire la univers, el îl înfruntă absolut de unul singur. Abia astfel eul modern al autoconservării şi al cunoaşterii atinge dimensiunile lumii. Eul şi lumea se suprapun ca întindere; acolo unde se afirmă o lume, eului îi revine sarcina de a o ridica la rang de obiect.

Abia în cazul subiectului privat de metafizică diagnoza lui Nietzsche despre „voinţa de putere” se lasă

69 Avem de ales doar între două tipuri de Dincolo : unul vid (nihilismul) şi unul plin (spiritualismul).

confirmată – şi nu mai devreme.

Căci subiectul ştiinţei moderne este explicit gigantoman – nu în sensul sofisticării sale, nici în cel al supraevaluării individuale, ci în sensul unui proiect colectiv, ontologic real şi cu finalitate (tehnică) practică. Ceea ce au scos la iveală oamenii de ştiinţă şi tehnicienii moderni constituie realizări palpabile ale unor idei care, mai înainte, ar fi trecut drept magice, metafizice sau oculte: zboruri în spaţiu, scufundări la mare adâncime, trafic mondial, telecomunicaţii, roboţi, maşini care gândesc, întinerire, genetică, psiho-farmacologie, energie nucleară, recepţionarea de unde provenite din univers etc. Toate acestea îşi au originile în metafizica timpurie – dar devin realitate numai odată cu îndepărtarea ultimelor lor caracteristici psihice: conştiinţa mortalităţii „mele", care mă pune implacabil în legătură cu ceea ce îmi este ascuns, cu ceea ce este dincolo. Însă în gândirea modernă, moartea nu reprezintă o poartă spre ceva, ci un colaps: este locul de trecere de la existenţă la nimic, şi nu dintre un aici şi un dincolo. Odată cu această devalorizare a morţii, tot ce înseamnă non-eu devine o realitate potenţial inamică, iar disciplinele polemice au misiunea de a o supune unor controale exigente. Din momentul în care omul a refuzat să se mai privească drept un partener a ceea ce este dincolo, privirea sa asupra lumii a devenit mai întunecată. Tot mai dificil trebuie să-i fi fost orice efort de a-i da *sens* cu propriile sale mijloace – de aici şi şocul nihilist, atunci când eşti dispus să recunoşti că nu *există* sens, ci că noi suntem cei care îl *născocim* şi tot noi, cei care îl „consumăm". Când lucrurile au ajuns deja atât de departe, tot ce-i mai rămâne înţeleptului de făcut, în mijlocul acestui nonsens, este oarba autoconservare.

Totuşi cu asta nu s-a rezolvat mare lucru. În măsura în care se renunţa la imaginile tradiţionale ale transcendenţei, altele noi îşi făceau apariţia în chiar miezul efortului luminist. Apar sute de *surogate de transcendenţă*, care toate la un loc nu mai ating valoarea spiritismului, despre care Gundolf spunea că „pescuieşte

în apele de dincolo”. Conceptul de „substitut al transcendenţei” ar putea întemeia o fenomenologie a modernităţii şi ar putea reordona o sumedenie de fenomene conform unor surprinzătoare relaţionări: *inconştientul* ca un dincolo individual şi colectiv imanent; *istoria* ca sferă a unor origini întunecate, a viitorului senin, a avuţiei pierdute sau a realizării promise, ca un ceva care ne conferă identitate şi, în acelaşi timp, ne-o confiscă; *călătoria în spaţiu*, ca o reprezentare psihedelică, infantil-tehnologică şi militară; *erotica* – labirintul în care eurile rătăcesc în căutarea unui (unor) *tu* în care şi prin care ar putea „muri”; *drogurile* – dinamitarea continuumului banal şi călătoria în lumile îndepărtate (exterioare) ale interiorităţii; *artele* – ca fiind acele discipline cu ajutorul cărora subiectul se poate ridica creativ la nivelul a „ceva ce nu au mai fost încă”, reprezentări, fantezii, expresii; *sportul de performanţă*, ca încercare de a suspenda limitele de zi cu zi impuse mişcării corporale şi efortului; *turismul* – lărgire a lumi percepute etc.

Pe lângă aceste metamorfoze ale transcendenţei – am putea spune, într-o umanitate lărgită –, în modernitate are loc o răzbunare formală a ocultului. Tocmai pentru că în concepţia despre lume a Luminilor fanta către Dincolo lipseşte (nu există secrete, ci numai „probleme”; nu există mister, doar „întrebări greşit formulate”), conştiinţa, ajunsă astfel într-un impas, a început să-şi sape mii de tunele prin întunecime. Ocultismul cu faţă serioasă este un produs tipic al Luminilor, iar reprezentanţii săi sunt parodii ale omului de ştiinţă, care încearcă, împotriva unei lumi sceptice, să-l apere pe Dincolo, pentru ei o realitate de netăgăduit, înţelească cu însăşi mijloacele îndoielii ştiinţifice, care nu admite decât realităţi. Desigur, un astfel de procedeu nu poate funcţiona, dar faptul că el este încercat dovedeşte cel puţin o dorinţă, una poate chiar îndreptăţită. Ocultismul reprezintă adeseori o formă refulată şi nu foarte suplă de apărare a simţului metafizic împotriva pretenţiilor unei ontologii materialiste de culise şi a unei reprimări a ideii propriei „morţi” în beneficiul

unui eu supradilatat şi pseudosatisfăcut: metafizica neagră – trafic de frontieră între galaxiile psihice şi cele spirituale, empiria neagră dincolo de empirie. Se poate presupune că aceste tendinţe neomitice vor lua proporţii. De fapt, ele sunt cele care evidenţiază astăzi ceea ce tradiţia numeşte Lumini. Luminile trebuie lămurite cu privire la ceea ce le provoacă. „Procesele sale de învăţare" sunt urmate, ca o umbră, de catastrofale procese ale uitării[70]. Deoarece Luminismul., cu irezistibila lui forţă de penetraţie antimetafizică, a condus la o scindare polemică a morţii de persoana întâi, ar fi timpul ca astăzi să se studieze la şcolile oponenţilor săi şi să înveţe ce este în joc când cei vii se percep în relaţie cu nişte „puteri" existente dincolo de eul îngust şi în acelaşi timp gonflat şi dornic să domine lumea.

70 Întotdeauna când opinăm că am fost puşi pe gînduri în faţa unor „experienţe noi" descoperim că pe acolo a trecut înainte îndoiala kynică. Diogenes Laertios (VI, 7) relatează despre primul kynic, Antistene: „La întrebarea care ar fi cel mai important lucru de învăţat, el răspunse: să preîntâmpinăm uitarea".

## 6. Spionarea naturii, logica artileriei, metalurgia politică

„În privinţa metalelor, beneficiem de o poziţie avantajoasă în Europa, iar prelucrarea lor este la noi o artă ajunsă pe culmile îndemânării. Întâi am transformat flerul în oţel, apoi cuprul în alamă; am învăţat apoi să prelucrăm oţelul şi am descoperit multe alte ştiinţe folositoare, astfel încât meseriaşii noştri au devenit dascăli în chimia metalelor preţioase şi în exploatările miniere din întreaga lume…”

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ermahnung an, die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben…*

O dată ce în nenumăratele ştiinţe – sau, mai bine zis, discipline – ale cunoaşterii se descoperă o declaraţie de inamiciţie latentă sau deschisă a celui care cunoaşte împotriva obiectelor, conceptele teoriei tradiţionale a cunoaşterii – *subiectul*, *obiectul* – sunt puse într-o lumină nouă. În unele limbi, „subiect” înseamnă „subordonat” – ca atare, sinonimul lui „supus” (*sujet*, *subiect*); în retorică, el reprezintă tema; în limbajul poliţienesc, suspectul. Dacă „subiectul” accede în centrul epistemologiei moderne, atunci acest lucru nu reprezintă doar o deplasare în cadrul vocabularului. Ceea ce se ascunde în spatele său constituie o revoluţie în toată regula. Subiectivitatea tânjeşte după suveranitate; supusul vrea să supună ceea ce este în stare să supună. Suntem martorii unei răsturnări complete, chiar şi în ceea ce priveşte bănuiala: suspectul (subiectul) devine cel care suspectează. Supusul supune lucrurile din jur şi le transformă în beneficiul său, esenţializându-le: „date”, realităţi, date-daturi – ale cui, oare? Ale subiectului care dispune de ele. Datele se pun la îndemâna sa, necerându-se niciun fel de plată în schimb. Supusul se transformă în stăpânitor asupra a ceea ce îi este dat.

Această răsturnare de situaţie (sub formă latentă, este relativ veche; în formă manifestă, constituie un

fenomen de ultimă oră) devine un apriori al unei polemici transcendentale. Războiul subiectelor, care îl transformă mereu pe celălalt, adversar sau lucru, în obiect, produce nebunia necesară obiectivităţii polemice a disciplinelor „ştiinţifice” şi luminatoare. Fiecare lucru care stă *în faţa* mea formează o opoziţie. Fiecare obiect – luat „în sine” – reprezintă un potenţial rebel, un contra-eu sau un mijloc în lupta împotriva mea, în aceeaşi măsură în care eu însumi aş deveni, în sens filosofic, un rebel împotriva a ceea ce mă reduce la statutul de subiect (a ceea ce mă transformă în „subiect”). În cadrul voinţei cognitive se fac simţite interese care nu se epuizează prin cunoaştere în sine: ele servesc înarmării subiectelor în faţa obiectelor. În acest sens, cunoaşterea obiectivă are un caracter *armat* (conceptul de „armă” îmi pare de rang mai înalt decât cel de „unealtă”; ca atare, o simplă critică a raţiunii instrumentale nu poate acoperi satisfăcător domeniul polemicului).

Să fie valabile toate acestea şi pentru ştiinţele-model ale raţionalităţii moderne, adică pentru ştiinţele naturii? Se poate afirma oare că aceste ştiinţe privesc natura, obiectul lor, într-un mod inamic sau cel puţin neutral-inamic? Căci parcă mai ales aceste ştiinţe – şi în special cele care studiază fundamentele biologice şi fizice ale fiinţei – sunt cele care dau dovadă de o atitudine relativ „paşnică”. Dar aparenţele ne cam înşală. E drept că fiecare ştiinţă posedă o aripă contemplativă – dar nu aceasta o ajută să zboare. Ceea ce dă naştere acestor ştiinţe sunt imperativele practicii – concurenţa în producţie, politica, războiul. Eforturile filosofice ale ecologiei au dovedit că, indiferent cum se înţeleg ele pe sine, ştiinţele naturii moderne, ca ştiinţe fundamentale ale tehnicii industriale, sunt implicate într-un proces pe care, dacă e să dăm crezare faptelor, nu-l putem desemna altfel decât ca un război de exploatare şi de distrugere al civilizaţiei avansate împotriva biosferei. În acest sens, un filosof evreu de limbă germană, Theodor Lessing, a fost de fapt cel a cărui influenţă – dacă se poate vorbi despre aşa ceva – s-a

făcut simţită în vremea Republicii de la Weimar. El a pus bazele unei critici ecologico-filosofice a industriei occidentale a jafului[71]. Urmele superanimalului de pradă se lasă observate în chiar teoria cunoaşterii: privirea de prădător, survolând atât materia organică, cât şi pe cea anorganică. Astăzi se vede mult mai clar cât de zadarnice sunt încercările ştiinţelor naturii de a-şi neutraliza contemplativ rezultatele cercetării, de parcă ar fi fost obţinute pentru a instaura o „*imagine* a lumii ştiinţelor naturii". Prea sunt evidente însă implicaţiile politice, economice şi militare ale ştiinţelor naturii. Ele au reprezentat echipa de spioni pe care civilizaţia noastră, avidă de noi cuceriri, a trimis-o înainte în lumea închisă a adevărurilor naturii. Ceea ce a descoperit această brigadă de cercetaşi şi agenţi secreţi constituie tocmai ceea ce ameninţă în ansamblu obiectul cunoaşterii numit natură (tot în ansamblu).

Vorbesc eu oare pur metaforic? Bineînţeles că nu. Vreau să redau, la modul exemplar, caracterul polemic al empiriei ştiinţelor naturii în raport cu „obiectul" lor, pământul, obiect la care toate aceste ştiinţe, chiar şi astronomia, fac referire şi care reprezintă chintesenţa „interesului nostru pentru natură". Este relativ uşor de arătat că „ştiinţele pământului" sunt manipulate de interese polemico-practice. Observarea suprafeţei pământului, precum şi scormonirea măruntaielor acestuia servesc adeseori intereselor militare şi politice – astfel, geografia se integrează mai bine domeniului strategiei şi ştiinţei administraţiei, iar geologia, domeniului tehnologiei militare.

Prima acumulare semnificativă de cunoştinţe geografice are loc în minţile monarhilor, cuceritorilor şi

71 Theodor Lessing, Untergang der Erde am Geist (Europa und Asien), Hanovra, 1924, care cuprinde două cărţi mai vechi ale autorului : Europa und Asien (1914)'şi Die verfluchte Kultur (1921). Aici mai ales capitolul 11 : „Pan muribund". Faptul că o carte ca aceasta, în ciuda multelor ciudăţenii pe care le include, a fost desconsiderată cu brutalitate ca fiind iraţională este unul dintre multele episoade ale îndoielnicei istorii a receptării lui Lessing.

strategilor militari – chiar dacă niciunul dintre ei nu este un reprezentant al muncii empirice de „cercetare”. Ca subiecte politice ale violenţei însă, ei dau dovadă de un interes major în centralizarea geo-cunoaşterii altora – fie ei vânători, navigatori, negustori sau filosofi. Unitatea dintre negustor, explorator şi spion e arhicunoscută. Chiar la începuturile tradiţiei geografice europene descoperim un episod plin de semnificaţii. Se spune despre Anaximandru, filosoful din Milet, că, în jurul anului 5.000 î.Hr. (nu cu mult timp înainte de răscoala ioniană şi de anii decisivi ai războiului persan), a realizat o „sculptură filosofică” (Nebel): „o tablă omagială (…) care cuprindea tot discul pământului, toate mările şi râurile” (Herodot). Tiranul din Milet a luat cu sine acest model cu prilejul vizitei sale în Sparta, în dorinţa de a obţine sprijinul militar al oraşului-stat peloponeziac. „Abia acea hartă i-a făcut pe spartani să înţeleagă dimensiunile şi puterea Imperiului Persan. I-a făcut să se privească din exterior. Devenind conştienţi de micimea lor, ei au refuzat să participe la război” (Gerhard Nebel, *Die Geburt der Philosophie*, Stuttgart, 1967, pp. 37 – 38). Ceea ce se stabileşte aici încă din prima clipă este relaţia dintre geografie şi calculul strategic – iar dacă, în acest caz, filosoful este cu un pas înaintea strategului, situaţia se va schimba curând; geo-cunoştinţele vor constitui proprietatea regilor şi a comandanţilor de oşti, dar nu a filosofilor. Itinerarele regale medievale (un fel de cărţi de călătorii ale monarhilor) arată cum, în acele timpuri, „eul politic” al unui sistem – mai exact, al conducătorul său – trebuia să se afle, textual, „în căutarea supuşilor săi”; în vremurile precentraliste, nu toate elementele risipite într-un spaţiu politic priveau spre un centru al puterii („capitală”, reşedinţă, un palat al absolutismului à *la* Escorial, Luvru sau Versailles); ca element mobil al sistemului, suveranul trebuia să-şi impună puterea prin prezenţa în diversele locuri. Abia odată cu edificarea de mai târziu a unui sistem de reprezentare incluzând poziţii administrative şi poliţieneşti devine posibilă forţa centralizată stabilă, căci facilitează

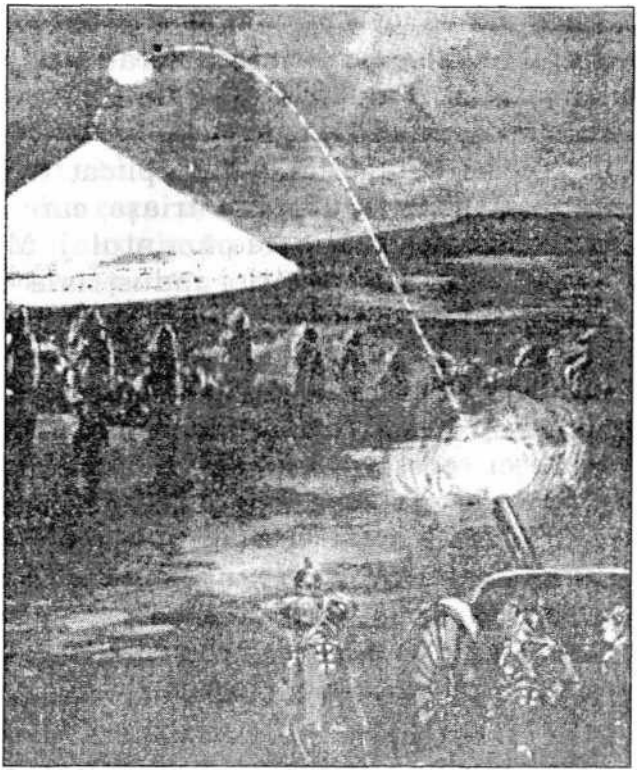
supravegherea întregului spaţiu politic, „teritoriul” de stat, precum şi luarea de măsuri în cadrul acestuia[72]. Interesul militar-politic consacră un centru de interes, în care se reunesc „cunoştinţe” geografice, etnografice, demografice, formând un fel de tezaur epistemologic. În fine, geografia modernă atrage sub semnul imperialismului (descoperire, cucerire, misionarism, colonizare, comerţ mondial) interesul general al păturilor educate din cadrul statelor civilizate capitaliste, perpetuând deci cu atât mai mult vechea perspectivă strategică. În rest, un nou tip de interes cognitiv nu va fi stârnit decât de o situaţie de conflict armat. În lipsa unei munci prealabile de cercetare, înainte de a-şi debarca trupele în Africa de Nord, marina americană a trebuit să ceară populaţiei civile fotografii, filme de vacanţă sau să valorifice cunoştinţe individuale privitoare la alcătuirea coastei, pentru ca astfel să poată stabili locul propice debarcării[73]. În epoca sateliţilor strategici şi a informaticii militare, asemenea metode arhaice au devenit superflue.

În ceea ce priveşte spionajul în interiorul scoarţei pământeşti, vârful de lance al acestuia îl constituie *metalurgia*. În „viscerele pământului” zac metalele, adeseori de două ori inaccesibile: o dată din cauza adâncimii la care se găsesc filoanele, iar apoi din pricina compoziţiei rocii care le ascunde. În spatele căutării, exploatării şi succesului acestei materii pretenţioase trebuie să fi existat un uriaş interes, precum şi o formidabilă valoare de întrebuinţare, care compensează truda prelucrării metalului. Metalurgia reprezintă ştiinţa centrală a istoriei războiului; descoperirea bronzului şi a fierului constituie punctul de pornire a unei etape fierbinţi în evoluţia noastră culturală, a avântului artei războiului şi a înarmării. Odată cu apariţia artileriei, aceasta atinge

72 Despre o istorie a ideilor politice, cf. Erik Grawert-May, Zur Geschichte von Polizei- und Liebeskunst. Versuch einer anderen Geschichte des Auges, Tübingen, 1980.

73 Această anecdotă aparţine preistoriei serviciului modern de informaţii american.

punctul culminant. În realitate, toate sistemele militare moderne – divizii de tancuri, companii de aviaţie, baze de rachete etc. – nu sunt altceva decât dezvoltări gigantice ale modului de lucru cu metalul şi cu substanţele explozibile al artileriei: sisteme de artilerie înotătoare, zburătoare sau pe roţi[74]. O teorie politică a ştiinţei metalului ar putea releva legătura originară dintre geo-ştiinţă şi polemică. Cunoştinţele despre natură şi cele despre război sunt legate una de alta graţie unui lanţ de interese pragmatice, înainte de a se putea îndrepta armele de oţel înspre inamic, trebuie să aibă loc o campanie militară împotriva scoarţei pământului – o procedură complexă, dificilă şi periculoasă.



74 De re metallica (Georg Agricola cel Bătrîn, 1556) ar reprezenta un titlu pentru o istorie socială şi epistemologică a civilizaţiei metalului - res publica: statul; res metallica: războiul.

Proiectile luminescente – Felix Auerbach, *Die Physik im Kriege*, Jena, 1916.

Trebuie să săpăm puţuri, să fărâmiţăm minereul; ceea ce se transportă mai apoi în uzina metalurgică trebuie topit, transformat sub forţa focului într-o substanţă fluidă care se separă, se solidifică într-un nou aliaj, se recoace, se bate pe nicovală, i se dă forma dorită şi se ascute. Numai o puternică voinţă de război poate fi în stare să supună substanţele unor transformări de o atât de mare violenţă, cum este cea a tehnicii turnătorilor şi fierarilor. Prin metalurgie, omul cu gândul la război porneşte atacul împotriva structurilor originare ale materiei, adăugând metalului doar ceea ce şi-ar dori ca metalul să-i provoace adversarului său. Dacă „epoca de fier" (Ovidiu) începe cu apariţia războiului – reprezentat prin suliţă şi sabie, adică armele de lovire şi de străpungere din metal, atunci această perioadă de dinaintea apariţiei armei de foc reprezintă epoca de aur a războiului. Odată cu artileria, în istoria civilizaţiei se produce ceva asemănător unei a doua descoperiri a focului: nu este însă vorba despre focul prometeic, solar de odinioară, ci despre unul modern, subteran şi vulcanic. Descoperirea artileriei corespunde în mare dezvoltării centralismului politic şi perspectivei parţiale de la începutul modernităţii. În primul rând ea permite o „dominaţie" de la distanţă asupra inamicului, dovedindu-şi astfel înrudirea funcţională cu administraţia modernă şi cu supravegherea. Proiectilul corespunde privirii suveranului, fiind asemănător rezoluţiei emise de o putere centralizată[75].

Odată cu revoluţia industrială, provenită din regiunile prelucrătoare de metal ale Angliei, metalizarea societăţii dobândeşte noi dimensiuni. În acelaşi timp, spionajul aplicat scoarţei terestre intră şi el în prim-plan.

75 Se întrevăd legături dintre cele mai interesante între balistică, arta administraţiei, diplomaţie, curierat (un strămoş al poştei), tipar - acestea constituie funcţii telecauzale, care formează un nou ego.

Astfel apar mine uriaşe, care se întind până în măruntaiele cele mai întunecate ale pământului. Minerii devin o armată a spiritelor în cadrul civilizaţiei industriale – exploatatori exploataţi; muncitorii din turnătorii intră în rândul trupelor de elită, conducând atacul împotriva „zgârcitei" scoarţe terestre. În fine, economia modernă capitalizează toate bogăţiile solului şi, după milioane de asalturi, străpungeri şi extracţii, duce mai departe războiul mineralogic împotriva scoarţei terestre, prin arderea comorilor scoase la suprafaţă sau pentru a le prelucra ca unelte sau sisteme de armament. Zilnic, civilizaţiile industriale pronunţă condamnări la moarte împotriva a milioane de fiinţe şi milioane de tone de substanţă. În cadrul acestora, atitudinea de jaf şi dominare a culturilor vestice asupra pământului atinge punctul culminant.

Nu trebuie să privim tehnologia nucleară a zilelor noastre ca fiind excepţională. În realitate, ea nu este altceva decât perpetuarea consecventă a agresiunii mineralog-metalurgică asupra structurii existente a materiei, cea mai pură materializare a teoriei polemice. Nu există aici *niciun fel* de discontinuitate. Cadrul polemic-transcendental al tehnicii noastre include atât sabia de bronz, cât şi bomba cu neutroni. Desigur, trecerea de la epoca metalului la epoca atomului constituie atingerea unei noi trepte în cadrul structurii polemice, precum şi în reordonarea dimensiunilor luptei şi ale conservării. Pentru a-şi putea întreţine războiul împotriva Celuilalt, eurile moderne cercetătoare şi ale concurenţei se folosesc de cele mai tainice alcătuiri şi surse de energie ale materiei; ba mai mult, au trecut dincolo de dinamitarea stărilor naturale ale materiei (a minereului, spre exemplu), precum şi de pragul dizolvării structurii intime a materiei, pentru a ajunge undeva în zona luptei cu cele mai misterioase forţe cosmice. Chiar şi la nivel nuclear, maltratarea materiei este tot un act de agresiune împotriva duşmanilor – materia radioactivă este privită cu aceeaşi ostilitate cu care se privesc două societăţi rivale (cu ajutorul „relativ autonomei" atitudini intermediare a ştiinţei naturii).

Prejudiciul pe care, la nevoie, suntem în stare să-l producem inamicului nostru reprezintă unitatea de măsură a ceea ce vrem să-i furăm naturii, în materie de distrugere. Căci ceea ce i-am sortit duşmanului – macrodistrugere la suprafaţă prin forţă, foc, contaminare sau radiaţie atomică – trebuie mai întâi produs ca armă. Această încărcătură constituie *solia* noastră – ea îi comunică intenţiile noastre. De aceea putem considera armele ca fiind substitute ale inamicului, prezente în propriile noastre arsenale. Cine *îşi făureşte* o armă îi dă clar de înţeles inamicului său că va fi faţă de el la fel de nemilos pe cât a fost faţă de lemnul din care şi-a făcut măciuca – ori faţă de lingoul de oţel, grenadă sau focos explozibil. Arma reprezintă deja un inamic agresat; este *lucrul-pentru-tine*. Cine se înarmează se află deja în război – care, *de facto*, se perpetuează fără întrerupere, alternând fazele fierbinţi cu cele reci, ultimele fiind numite în mod eronat „pace”. În termenii ciclului polemic, pacea înseamnă vreme a înarmării, adică o reorientare a agresivităţii asupra metalelor; iar războiul constituie prilej de uz şi consum al stocurilor – prin el ne concretizăm armamentul în faţa inamicului.

Pe treapta cea mai înaltă a tehnologiei polemice, procesul nostru de lumânare atinge un punct în care îşi ia adio de la o tradiţie metafizică milenară. Opoziţia dintre *res cogitans* şi *res extensa* devine pur şi simplu caducă în secolul ciberneticii. În măsura în care acea *res* (substanţa) care gândeşte poate fi reprezentată şi produsă în realitate ca maşină, opoziţia cu acea *res* care există în spaţiu (extensiv) dispare. S-au inventat în schimb sisteme de artilerie moderne numite, în jargonul strategic, „arme inteligente” – adică rachete care îndeplinesc, în aer, funcţii clasice ale gândirii (percepţie, luare de decizii), putând dovedi astfel un comportament „subiectiv” faţă de ţinta adversă. Existenţa acestor sisteme probează existenţa unui imperativ al exteriorizării specific civilizaţiei noastre: în realitate, noi am devenit subiecte care se percep pe sine ca „obiecte gânditoare”, iar locul în care aceste obiecte gânditoare îşi stau faţă în faţă este războiul. Contrastul

dintre erou şi arma să se estompează; giganto-maşinile eurilor autoconservării din cultura noastră defilează cu armele la vedere. Când, în ultimă instanţă, piloţii kamikaze au preluat *în persona* funcţiile de dirijare (*res cogitans*), acest impuls al subiectivităţii eroice s-a transmis, sub formă electronică, armelor moderne de astăzi: bombardierul în picaj necesita încă un pilot, care îşi lua conştient în calcul inevitabila moarte, dând dovadă de o forţă de a muri de o indiscutabilă calitate filosofică antică. În armele inteligente, acest factor uman este definitiv eliminat, făcându-se astfel un pas înainte în descompunerea metafizicii în paranoia; „a trăi şi a lăsa să moară" nu constituie numai o deviză a agenţilor secreţi, ci şi un principiu al războiului modern, bazat pe artilerie şi pe dezvoltările ei. Odată cu „arma inteligentă" atingem un punct terminus al *metamorfozei subiectului*, căci ceea ce în vremurile de astăzi poartă numele de subiect reprezintă de fapt acel eu al autoconservării, care se retrage pas cu pas în afara viului, până pe piscurile paranoiei. Retragerea, distanţarea, disimularea caracterizează acest tip de subiectivitate.

Artileria nu constituie decât una dintre multele sale manifestări şi, mai ales sub forma muniţiei electronice, inteligente şi atomice, o ultimă dezvoltare a principiului afirmării de sine şi al dominării lumii de la distanţă. Eul modern vrea să se conserve fără a se recunoaşte pe sine în propria-i armă; tocmai de aceea ea trebuie ţinută cât mai departe cu putinţă, iar muniţia inteligentă împlineşte acest deziderat. De când a fost inventată, structura sa schizoidă (ca subiect formă statală şi ego polemic al autoconservării) se apropie de desăvârşire. Următorul mare război va avea drept combatanţi numai nişte schizofreni şi maşinile lor. Homunculi ai statului, administratori-lemuri alienaţi apăsând butonul roşu care declanşează forţele distructive pentru că „aşa trebuie", roboţi eroici şi maşini infernale gânditoare, toţi aceştia aruncându-se unul asupra celuilalt, punând capăt marelui *experimentum mundi*; omul a fost o eroare. Luminile nu pot face altceva decât să tragă

concluziile: omul este de ne-luminat, pentru că *el însuşi* a constituit o falsă premisă a Luminilor. Omul nu-şi ajunge sieşi. El poartă în sine principiul întunecat al disimulării, iar acolo unde eul său îşi face apariţia, el nu poate radia ceea ce au promis toate Luminile: sclipirea raţiunii.

## B. Polemica transcendentală
## Meditaţii heraclitiene

„Lupta este mama tuturor lucrurilor”.
Heraclit

Prin meditaţiile ce urmează, intenţionez să produc un fel de schimbare de optică în domeniul pragmatismului critic care domină gnoseologia modernă (Ch. S. Peirce, J. Habermas, K.-O. Apel). Dacă această teorie pragmatică a cunoaşterii a avut meritul de a fi evidenţiat, plauzibil şi fără împrumuturi metafizice, legăturile dintre cunoaştere şi interes, teorie şi practică, ea rămâne totuşi, consider eu, prizoniera unei concepţii prea schematice în ceea ce priveşte acţiunea. Reflecţiile de până acum au clarificat, sper, de ce nu poţi fi de acord cu o teorie a cunoaşterii care ia în considerare, pe de o parte, numai un interes aprioric de tip *muncă*, iar pe de altă parte, un al doilea, de tip *comunicare* (interacţiune). Dimensiunea polemic-strategică prelucrată aici (la fel ca şi cea contrarie, erotică şi conciliantă) poate fi considerată ca fiind implicită acestei tentative de a fundamenta pragmatismul. Dezavantajul: un deficit în ceea ce priveşte realismul şi concreteţea. Polemica transcendentală (la fel ca şi erotica, pe care nu o *expun* în această carte) facilitează deschiderea spre noi dimensiuni în reţeaua intereselor „apriorice” gnoseologic directoare şi formative. În ceea ce priveşte războiul, descoperim o combinaţie a motivelor muncă şi interacţiune care, din punct de vedere logic, nu se prea lasă înţeleasă prin eforturile explicative de până acum. Consider că gândirea şi acţiunea polemic-strategice, incluse numai marginal în reflecţiile lor de către gânditorii sus-amintiţi, creează în realitate o dimensiune care *cuprinde* atât acţiunile muncă şi guvernare, cât şi pe cea numită „comunicare”. Acestea nu sunt analizate nici de teoriile critice mai vechi, nici de cele mai noi. De asemenea, niciuna dintre criticile instrumentalismului şi niciuna dintre raţiunile funcţionaliste nu conduc la legătura dintre

strategie şi cinism, o legătură pe care o considerăm aici a fi specifică modernităţii.

Munca şi interacţiunea sunt impregnate încă de la început de război şi eros, duşmănie şi împăcare, distrugere şi creaţie. Însă trebuie să considerăm următoarele ca fiind în interesul muncii şi al interacţiunii: ele beneficiază încă de la început de o „formă teoretică” marcată de polemic şi erotic; a alege un anume tip de „obiectivitate” nu constituie o decizie inocentă; se creează chiar o diferenţă categorică, în funcţie de forma de exactitate pentru care te hotărăşti: exactitatea polemistului sau cea a amantului[76]; dacă, într-adevăr, aceasta este o alternativă apriorică, atunci ar trebui să existe o ştiinţă dublă a fiecărui lucru (şi nu o teorie neutră în sine, folosită, după cum se spune, numai secundar: atât în bine, cât şi în rău). În vreme ce pragmatismul ia în calcul, din punct de vedere formal, o „comunitate de cercetători” omogenă, viziunea transcendental-polemică permite investigarea „războiului cercetătorilor” ca o condiţie a producţiei de adevăruri. Cercetarea înseamă deci mai puţin un mijloc de lumânare neutră a adevărului, cât mai ales un fel de competiţie a înarmării în formă teoretică. Cunoştinţele nu constituie atât de mult nişte instrumente spirituale în serviciul muncii şi al înţelegerii, cât mai ales arme; iar ceea ce creează ele prin însumarea lor nu reprezintă atât de mult o comoară intelectuală, o enciclopedie, cât mai ales un arsenal, un depozit de muniţie (de arme inteligente). Dacă vrei să te declari mulţumit cu interese apriorice precum „munca” şi „interacţiunea”, atunci trebuie să te abţii de la a te întreba cărei lupte şi cărei reconcilieri îi servesc această „muncă” şi această „interacţiune” – cu alte cuvinte, dacă eul cercetător ia în faţa „obiectului” o poziţie

76 Cine nu înţelege acest lucru de timpuriu, poate intra în domeniul diverselor ştiinţe pe o pistă falsă. Căci mulţi dintre cercetători - spre exemplu, istorici ai literaturii sau ai artei - au început să-şi studieze „obiectele” ca nişte adevăraţi îndrăgostiţi, dar au ajuns să manifeste, acum, ca profesori, o adevărată ură faţă de ele. Alegerea tipului greşit de exactitate în atitudinea polemică le-a anihilat devotamentul faţă de lucruri în general.

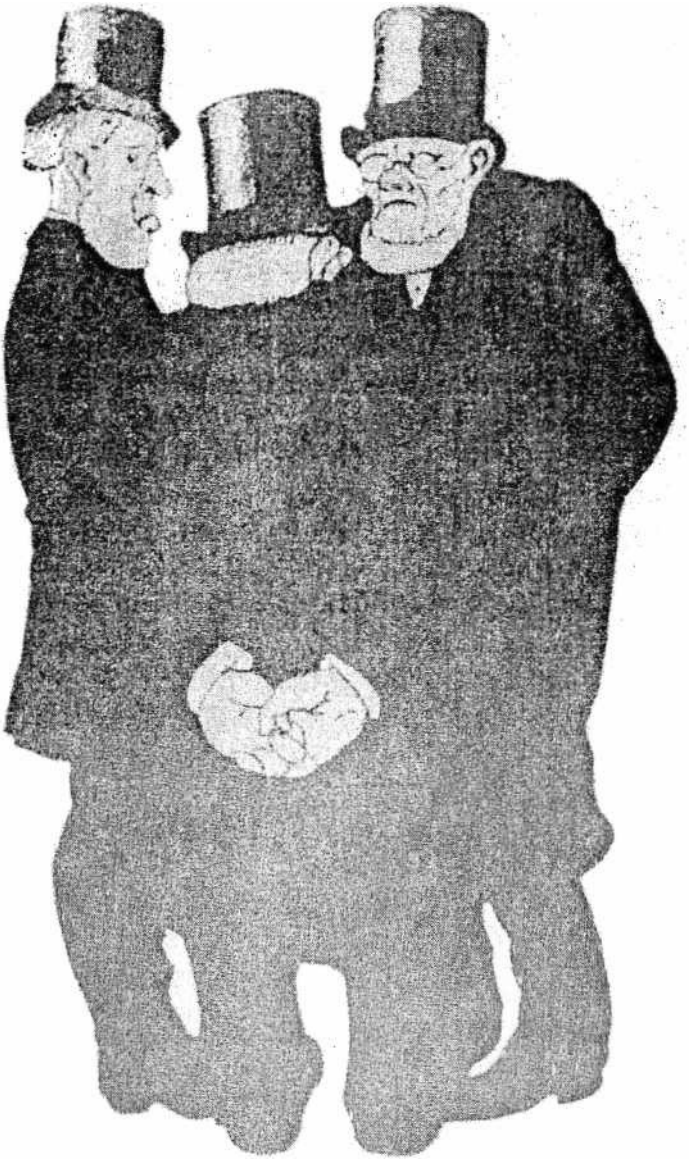
orientată spre generalizare, distanţare şi control de sine sau una caracterizată prin individualizare, apropiere şi dedicaţie. Din această perspectivă, distincţia dintre aceste „două culturi” are din nou un rost[77]. În „prima cultură” (cea care deţine hegemonia) observăm un primat al metodei, al procedurii, al practicii ştiinţifice asupra obiectelor. În acest context, obiect poate fi aici numai acel lucru care se încadrează domeniului guvernat de metodele şi modelele ei. Dacă atribuim tot ceea ce ţine de metodă subiectului, atunci putem vorbi despre un tip ştiinţific, care se naşte din superioritatea subiectului cunoscător asupra obiectului acestuia: *primatul subiectului* (că acest lucru se potriveşte în mod straniu atât de bine disciplinelor exacte şi „obiective” – sau, mai bine zis, obiectiviste – o dovedeşte strânsa legătură dintre definirea foarte clară a obiectului şi disimularea subiectului). Această superioritate constituie preţul „obiectivităţii”; ea se cumpără odată cu o rigidizare sau cu o normare metodologică a ceea ce subiectul are sau nu voie să ştie în „procesul cunoaşterii”. Ideea că în cele din urmă toate adevăratele ştiinţe vor avea o teorie pentru orice problemă alimentează, de asemenea, aşteptarea cum că aşa-numita comunitate de cercetători va deveni, *on the long run*, o armată omogenă de subiecte, care va dovedi aceeaşi atitudine/ falsitate faţă de „lucruri”. Abia când subiectele vor fi uniformizate din punct de vedere gnoseologic (aceleaşi „interese”, aceleaşi concepte, aceleaşi metode), judecăţile asupra obiectelor se vor bucura şi ele de o formă optimă. Sunt două condiţii care se implică reciproc. Dacă numărul variantelor este prea mare, atunci ele trădează o slăbiciune din partea subiectului – iar această slăbiciune subiectivă oferă lucrurilor posibilitatea de a se releva în

77 Există o lungă tradiţie a încercărilor de a confrunta aceste două tipuri de ştiinţe sau forme ale cunoaşterii: ştiinţele comprehensive sau explicative; cele exacte sau inexacte ; ştiinţele generalului sau ale individualului ; ştiinţele spiritului sau ale naturii; scientiae sau artes. Aceste contraste sînt „plauzibile”, în ciuda faptului că istoria ştiinţei a demonstrat că ele se cam amestecă; tendinţa pare să fie către o ştiinţă unitară (de tipul obiectivării polemice).

multiplicitatea lor. Mai plastic, cu cât metodele noastre sunt mai slabe, cu atât mai bine pentru „lucruri”. Atât timp cât există o multitudine de „interpretări”, lucrurile se află în siguranţă în faţa nebuniei cunoscătorilor, care le vor considera, ca obiecte, definite o dată pentru totdeauna. Atât timp cât se mai fac „interpretări”, se va ţine treză memoria faptului că lucrurile sunt de asemenea un „în sine”, fără legătură cu procesul de cunoaştere pe care noi, ca indivizi, îl mediem.

Dacă urmăm acest gând până la extreme, ajungem într-o zonă opusă formelor de cunoaştere. Aici are valabilitate ceea ce Adorno a numit „*primatul obiectului*”. Dacă în cazul unui primat al subiectului este nevoie de existenţa unei *teorii agonale*, atunci dintr-o relaţie cu obiectele care le recunoaşte primatul ia naştere ceva ce s-ar putea numi *teorie erotică*. Acolo unde intervine Eros, acolo şi numai acolo se dezvoltă o „a doua cultură” – iar acolo unde ea este vie, forma pe care o ia este mai curând aceea a unei arte decât a unei tehnici. Artistul erotic trăieşte mai degrabă cu impresia că lucrurile vor ceva de la el – şi nu invers – şi că ele sunt cele care îl poartă în aventura cunoaşterii. El se plasează în apropierea lor, se lasă supus influenţei pe care acestea o exercită, trăindu-şi ca un adevărat cercetător această condiţie[78]. Pentru el, lucrurile reprezintă apele râului în care, ca şi Heraclit, nu se poate scălda de două ori – căci ele, deşi aparent

78 Astfel iau naştere marile deziceri pe care le întâlnim astăzi în lumea cercetării fundamentale fizico-cosmologico-biologice, dar nu ca urmare a unor investigaţii metodologice, ci din fascinaţia cercetătorilor faţă de încăpăţânarea „lucrurilor însele”.



„În momentul în care mi-am încheiat cartea menită să-l desfiinţeze din punct de vedere ştiinţific, el moare de-adevăratelea!” – *Meggendorfer Blätter*, 1916.

Aceleaşi, se preschimbă mereu, curgând mai departe spre noi raporturi. Dacă dragostea este în fiecare

dimineaţă ceva nou, atunci şi obiectele iubirii stau sub acelaşi semn. În ceea ce le priveşte, nimic nu este „cunoscut” – cel mult familiar; nu există „obiectivitate”, ci numai intimitate; subiectul cunoscător se apropie de ele, dar nu ca un senior al cunoaşterii, ci ca un vecin, ca prieten, ca fiinţă sedusă. Pentru el, lucrurile sunt frumoase – şi ştie că „relaţia” se pierde dacă, într-o bună zi, ele devin *la fel*, constante, banale, identice, prognozabile. Acolo unde simţul frumosului este abandonat, începe războiul, indiferenţa sau moartea; filosofii au susţinut pe bună dreptate că esteticul este esenţial pentru veracitatea cunoştinţelor. Desigur, referirea se face la acele cunoştinţe care şi-au asumat ideea primatului obiectului. Faptul de a nu avea încredere în acestea ne-a fost inoculat cu acribie de către Lumini. Căci pentru ele, obiectele reprezintă – atunci când nu beneficiază de permanentele corecţii din partea experienţei erotice (estetice) – chintesenţa lucrului în care *nu* ai voie să te încrezi şi căruia *nu* ai voie să i te dedici, căci atât încrederea, cât şi devotamentul produc atitudini, iar acestea ne deposedează de spiritul de luptă specific vieţii, precum şi de posibilitatea unui realism luminat. Un primat al obiectelor ar însemna să trăim cu o putere *deasupra* noastră, iar tot ce se află deasupra noastră noi identificăm aproape automat cu ceea ce ne oprimă – astfel încât, în sensul acestor Lumini luminate, noi nu putem adopta decât o atitudine de distanţare polemică. Totuşi, există un alt fel suprapunere, care nu se leagă neapărat de oprimare; prioritatea de care se poate bucura obiectul într-o concepere a sa simpatetică nu ne cere să ne mulţumim cu o formă de inferioritate sau cu una de înstrăinare; modelul ei este iubirea. Capacitatea de a conferi obiectului superioritate ar însemna cam acelaşi lucru cu calitatea de a trăi *şi* a lăsa să trăiască (în loc de *live and let die*) – în ultimă instanţă, chiar de a muri şi a lăsa să trăiască (în locul impulsului de a trage totul după tine, în moarte). Numai prin eros dobândim calitatea de a recunoaşte acest primat al „obiectului”. Căci chiar şi atunci când eu nu voi mai fi nimic, erosul va vrea ca totuşi

ceva să rămână[79].

79 Conflictul tipic luminist între intelect şi sentiment se ghidează în parte după conflictul dintre distanţare şi devotament, primat al subiectului, primat al obiectului. Toţi filosofii distanţării, de la Descartes până la Sartre, au discutat problema atât de caracteristică şi în acelaşi timp atât de monstruoasă cu privire la felul în care eul poate stabili dacă în domeniul non-eului există şi alte euri - adică problematica unei „subiectivităţi a celuilalt”.

## 1. O polemică împotriva sinelui impersonal sau a-l gândi pe diavol

„Unde a fost sinele, acolo va fi şi eul”.
Sigmund Freud

Schiţele cinismelor cardinale conţin materialul necesar unei teorii a dialogului şi a interacţiunii extinse mult înspre polemic. Ele descriu poziţii şi opoziţii din cadrul conştiinţei militare, politice, sexuale, medicale, religioase şi teoretice, care subminează conceptul tradiţional de „ideologie”. În cadrul acestor opoziţii nu stau însă faţă în faţă conştiinţe false sau adevărate, ci conştiinţe combatante, care, în baza unor viziuni diferite despre viaţă, întruchipează contradicţii de durată şi *ireconciliabile*. Atunci când, la descrierea poziţiilor kynice şi cinice, cu ale lor reflecţii şi contra-reflecţii, am repetat ideea că se deschid noi „teatre” de luptă – menite să servească unei ofensive sau unei contraofensive, referinţa se făcea la scenele conflictului, adică la câmpurile de luptă, pe care se desfăşoară manevrele militare mai mult sau mai puţin gălăgioase ale unei conştiinţe inexorabil polemice.

Cum se consacră însă o scenă? Desigur, nu numai prin opunerea a doua „principii”. Un dualism nu ar reprezenta mai mult decât o chestiune intelectuală, iar în această ipostază, puterea sa dramatică nu ar fi atât de mare. Deci dualismul „în sine” s-ar dovedi inofensiv sau neinteresant dacă nu ar fi înscenat în realitatea însăşi. Acolo unde apare un dualism întâlnim de obicei şi un proces de învrăjbire, o separare între un „noi” şi un „ei”, precum şi o declarare a superiorităţii unui principiu asupra celuilalt: sus – jos; bine – rău, eu – sine impersonal[80]. Astfel ia naştere o adevărată luptă – şi, ca atare, o adevărată scenă. În primul act, pe scenă are loc reprezentarea unei poziţii de dominaţie, o ştiinţă a nomos-ului, un idealism, o teorie „înaltă” şi afirmativă care se recomandă serioasă,

80 Sine impersonal traduce germanul Es (n.t.).

severă şi inspirată, ca şi cum ar fi furată din cer. Acesteia îi răspunde invariabil, în actul al doilea, o antiteză realistă (kynică); ea transpune polemic experienţele şi modul de a vedea ale celor de jos, ale aşa-numiţilor răi, ale acelor poziţii reprimate înspre şinele impersonal (materie). Odată cu kynismul ia naştere un eu doritor să întrupeze ceea ce idealiştii şi noeticienii interzic, exclud şi dispreţuiesc. Astfel, kynismul aruncă în aer, din perspectivă plebee, sistemul de valori impus de sus, fără însă a renunţa a se raporta la el. Acest lucru îi conferă aspectul său deschis, agresiv şi critic. Odată cu kynismul, în cultură se introduce un element coroziv – primul atac împotriva lui *esprit de sérieux*, pe care cel ce vrea să stăpânească a trebuit dintotdeauna să şi-l apropie, în acelaşi timp, kynismul le apare celor de sus straniu şi murdar. Cu cât conştiinţa dominantă va încerca să se retragă în înălţimile sale pure, cu atât mai subversivă – chiar mai demonică – se va arăta, la orizontul său, negaţia kynică. E de-a dreptul respingător să vezi cum acest sine impersonal (inconştient) josnic şi banal îndrăzneşte să se raporteaze la sine însuşi, construindu-şi un eu asemenea eului meu, pe care apoi mi-l aşază în faţă. Acest anti-eu, care se iveşte din rezistenţa kynică în faţa idealismului metafizic, formează în acelaşi timp nucleul a ceea ce tradiţia noastră desemnează prin diabolic.

Mutaţia conceptuală de la kynism la cinism (ca mentalitate a nihiliştilor, respectiv a sataniştilor), cauzată de creştinism şi de metafizica sa, nu este una chiar aleatorie. Căci dacă eul metafizic se identifică cu lucrul înalt şi cu cel bun, atunci existenţa unui eu în chiar şinele urât şi rău constituie un şoc; „sinele” nu se mulţumeşte numai cu statutul de materie simplă, mută, josnică, inertă. Că acest sine rău ar putea reprezenta şi un pentru sine constituie adevăratul scandal metafizic, discutat încă din Evul Mediu târziu sub forma a nenumărate analize ale diavolescului. Unei conştiinţe dualiste – adică înjumătăţită şi identificată numai cu jumătatea mai bună – nimic nu i se pare mai chinuitor şi, în acelaşi timp, mai fascinant decât

intuiţia că, în chiar aşa-numitul rău şi josnic ar putea exista o conştiinţă de sine înaltă şi pregătită de luptă. Atunci când Platon îl declară nebun pe Diogene, gestul său semnifică nu numai dispreţ, ci şi o măsură de precauţie; dar replica nu s-a lăsat aşteptată: căci Diogene, după cum povestesc anecdotele, s-a priceput foarte bine să întoarcă lovitura în favoarea sa – astfel încât, în final, nu s-a mai ştiut cu exactitate cine este cel cu adevărat nebun. În creştinism, acest antagonism devine mult mai dramatic. Conştiinţa creştină – care, datorită revelaţiei, se considera înzestrată cu o cunoaştere a adevărului absolut – trebuia să soluţioneze posibilitatea existenţei unui eu necreştin prin traducerea sa într-o imagine a antihristului. Astfel, conştiinţa creştină se vedea hăituită de o permanentă stare de îngrijorare, legată de faptul că răul ar putea exista chiar în noi înşine, *quaerens quem devoret* („căutând pe cine să înghită" – *1 Petru* 5.8).

Va trebui să-l invocăm pe Faust şi cinismul Satanei pentru a doua oară. Povestea doctorului Faustus se dovedeşte a fi un document făcut pentru a nelinişti dualismul metafizic mai vechi cu ajutorul unei noi empirii (incluzând aici, în termenul „empirie", şi experienţa sexuală). În consecinţă, arta dintre Evul Mediu şi modernitate experimentează posibilitatea unei subiectivităţi rele, valabilă „chiar şi în cazul nostru". De asemenea, sub forma unor povestiri moralizatoare, ea testează cum este să fii într-o astfel de piele „păcătoasă", experienţele tari pe care o asemenea ipostaziere le-ar putea implica. Am descris asta atunci când am luat în discuţie pactul goethean cu diavolul. Faust, ca partener al diavolului, ca diavol de probă, investighează întreaga lume („Ca astfel tu, descătuşat şi liber, / Să afli cu-adevărat ce-nseamnă viaţa"). Abia acestuia lumea i se deschide întru totul. Chiar şi cartea populară nu pierde ocazia, ca şi Goethe, de a descrie explicit iniţierea diavolului de probă (Faust) în experienţa sexuală rea:

„Când îşi dădu seama că anii legământului său se apropie tot mai repede de sfârşit, Faustus începu să ducă o

viaţă şi mai desfrânată, şi mai epicureică… Deoarece cu spiritul ei făcu o lungă călătorie prin regat, pentru a vedea toate feţele femeieşti. Dintre acestea alese şapte, două din Ţările de Jos, o unguroaică, o englezoaică, două fete de şvabi şi una de-a francezilor, toate drojdie din cea mai acră. Iar cu aceste şapte diavoliţe el păcătui până în ceasul din urmă" (*Deutsche Volksbücher*, C.O. Conrady, Hamburg, 1968, p. 133).

Fără îndoială că a „a trăi în păcat", porceşte sau epicureic (acest lucru însemnând şi a duce o „viaţă kynică"), este ceva ce merită încercat. Deoarece astfel poţi experimenta ceea ce ai fi vrut să afli mai de mult, dar fără să te încumeţi să o faci – căci cine se lasă atât de uşor pe mâna diavolului? Cartea despre doctor Faust declară, aproape fără niciun fel de reţinere, că şi-ar dori şi ea să-l încerce pe diavol, dovada unei transformări metafizice dramatice, căci numai astfel, la început virtual, apoi real, devine posibilă integrarea celeilalte jumătăţi – cu alte cuvinte, abolirea dualismului[81]. Multe dintre eposurile modernităţii timpurii operează după această schemă morală. Cartea populară realizează fascinantul experiment de a împrumuta „adevăratului" rău un eu care să stea în faţa eului nostru; exerciţiul este cel al unui salt în fantasticul ego-ului diabolic. Desigur că aceste poveşti trebuie încă să aibă un sfârşit trist. Diavolul de probă, care a îndrăznit să facă tot ceea ce creştinii nu îndrăznesc (pe tărâm magic, culinar, sexual, turistic şi teoretic), trebuie pedepsit în final cu exemplară străşnicie. „Moare deci cel ce răul. Îl produce". Un pasaj clasic al cinismului poate fi întâlnit în *Faust*, acolo unde diavolul îi ţine sărmanului doctor o prelegere răutăcioasă, înainte de apariţia spiritelor rele care îl vor rupe în bucăţi:

„De aceea, Fauste dragă, nu e bine a te aşeza la masa diavolilor şi a marilor seniori, căci uite că ei îţi aruncă acum cu ciolanele-n cap. De frica lor ai lua-o, ştiu,

81 Aspectul depăşirii dualismului apare la Heinrich Heine în scrierea sa popular-filosofică Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1835).

cât mai reprede la sănătoasa – şi i-ar face bine moacei tale. Dar căluţul tău te-a cam trădat…

Aminteşte-ţi ce creatură splendidă ai fost odată! Dar ştii cum e cu trandafirii: dacă îi ţii prea mult în mână, până să-i dai se ofilesc. Acum va trebui să joci pe muzica pe care ai ascultat-o. Mai distrează-te până-n Vinerea Mare, că apoi vin Pastile, iar ceea ce ai promis nu a fost dat uitării. Până şi-un cârnat prăjit are un cap şi-o coadă, iar cu diavolul nu prea-i bine să faci punte. Dar tu ai avut mereu o fire rea, şi firea-i fire şi-n mormânt. Mâncatul pipărat te roade repede pe dinăuntru; cât lingura-i nouă, ea-i este de folos bucătarului – dar apoi, când se învecheşte, e bună numai să te căci în ea. Nu acelaşi lucru se întâmplă şi cu tine, tu, un fost nou polonic al diavolului?… Şi acum lasă să-ţi pătrundă în suflet învăţătura mea, chiar dacă e pe veci pierdută. Nu trebuia să te încrezi atât de mult în diavol, deoarece nu-i numai clovnul Domnului, ci şi un mincinos şi-un ucigaş… A-l găzdui pe diavol nu ştie decât un hangiu isteţ. Căci cizme de ai, nu-nseamnă că ştii deja să joci. Dacă privirea ţi-ar fi fost în permanenţă orientată către Domnul şi dacă te-ai fi mulţumit cu ceea ce astfel ţi-a fost dat, atunci nu ar fi trebuit să joci această horă şi nici nu te-ai fi grăbit să te-nhăitezi cu diavolul şi să-i dai aşa uşor crezare. Căci cine face asta va fi degrabă tras pe sfoară. În final, diavolul îşi şterge gura şi o ia la picior. Tu însă eşti chezaş cu propriul tău sânge, aşa că trebuie să plăteşti. Să-ţi intre pe o ureche şi să-ţi iasă pe cealaltă” (pp. 137 – 138).

Un text exemplar pentru umorul cinic. Zicalele constituie tâlcul cu care gândirea conservatoare îşi freacă palmele. Ceea ce înţelegem imediat este că cel care vorbeşte nu este diavolul; un spirit suveran nu vorbeşte aşa. Făcând paradă de sarcasme intimidante, această strategie e folosită de spiritul omenesc pătruns de nelinişte la capătul aventurii sale faustice. El încearcă să se facă din nou mic şi să se readucă la nivelul moralei burgheze. În mod amuzant, diavolul pozează aici în moralist, arătându-i bietului doctor cum ar trebui de fapt să fie: cuminte,

conformist, pe placul Domnului. Principalul avertisment spune totul: Faust ar fi trebuit să fie mai *neîncrezător*. Prin asta culminează această predică în care „mârşavul Mefisto îl doftoriceşte pe fraierul Faust cu ciudate vorbe de duh şi proverbe”. Atitudinea este una cinică în sensul modern al cuvântului, deoarece constituie o reconstruire maliţioasă a moralei tocmai cu ajutorul aceluia despre care ştim foarte bine că o încalcă la modul principial. Acest discurs diavolesc reprezintă poate chiar primul monument scris al cinismului seniorial modern; aceşti seniori cu care nu prea-i bine să te aşezi la masă îţi cam dau cu ciolanele în cap. În urma experimentului nostru faustic iese la iveală structura moralei imperative: morala *este* păcăleală – dar totuşi trebuie să fie morală, nu-i aşa? De aceea trebuie avut grijă ca, în final, lucrurile să iasă rău. În cartea populară, doctorul este rupt în bucăţi de arătări draconice, creierii şi sângele său murdăresc pământul, iar trupu-i mutilat zace în groapa de gunoi. (Are diavolul ca mână de lucru psihopaţi, fascişti sau perverşi?) Se pare că Faust e pedepsit de o sută de ori mai cumplit decât merită. El plăteşte un preţ înfricoşător pentru faptul de a fi trăit douăzeci şi patru de ani – durata pactului – dincolo de bine şi de rău, într-o lume în care dualismul a fost suspendat şi în care tot ceea ce este viu este şi permis[82]. Abia odată cu prăbuşirea sa, vechiul dualism metafizic îşi epuizează întreaga energie patogenă.

Viziunea diabolicului care penetrează umanul se află într-o strânsă legătură cu fenomenul kynic. Nu diviziunea dualistă bine – rău, lumină – întuneric creează *în sine* marea opoziţie prin care diavolul devine puternic; experienţa trebuie să ajungă la concluzia că Jumătatea rea” este pătrunsă de o tensiune subiectivă, adică de o intenţie, o raţiune, o strategie. Astfel avem deja un eu, ceea ce reprezintă o constatare cu consecinţe pe termen lung, permiţând combinarea descrierii filosofice a unei

82 Aici mitul faustic se întîlneşte cu unul la fel de fascinant, cel al lui Don Jüan. Ambele sînt mituri ale desfrîului, la capătul cărora aşteapă cumplita pedeapsă.

forme de conştiinţă metafizică aflată într-o situaţie de criză cu una psihologică a paranoiei. Criza se depăşeşte prin conceperea răului prin criteriile de înţelegere ale *propriului* eu, diferenţa începând astfel să se estompeze[83]. Există pericolul unei implozii. Şi abia sub această ameninţare, scindarea lui sine-jos-rău, cu un eu al său, devine o violentă explozie. Abia de acum înainte conceptul de diavol se poate folosi cu privire la oamenii ce trăiesc printre noi, dar care sunt „altfel" (eretici, vrăjitori, homosexuali, evrei, femei inteligente...). Defensiva încrâncenată presupune că cine se apără se simte ameninţat de ideea că el însuşi ar putea fi „unul dintre aceia". Pe acest mecanism se bazează şi observaţia lui Pascal cum că oamenii care vor să facă pe îngerii devin cu uşurinţă diavoli – mai exact, un diavol care şi-l declară inamic pe diavol, opunându-i cele mai solide principii. Drama nu se desfăşoară numai între un eu bun şi un sine rău. Aceasta ajunge mult mai uşor în faza sa explozivă atunci când eul bun întâlneşte un adversar care admite în mod conştient şi fără să regrete că reprezintă ceea ce dualismul a distins ca fiind jumătatea cea rea, deci „*răul manifest*", „răul kynic" („aşa sunt eu şi ştiu că sunt aşa") – deci un rău care, privit mai îndeaproape, s-ar putea nici să nu fie rău. (Unele răsturnări morale cu faze de polemică kynică încep prin faptul că amoralii admit public ceea ce pentru alţii reprezintă scandalul însuşi: Diogene se masturbează în piaţa publică; femeile spun: „Am avortat"; bărbaţii: „Gay is beautiful"; doctorii: „Am practicat

83 Nu au trecut oare „panteiştii", vreme îndelungată, drept adepţi ai diavolului? „Să fi fost oare într-adevăr, printre cei pe care diavolul însuşi i-a împins spre nimicirea a tot ce este dumnezeiesc şi omenesc, unul mai vrednic decît acest... mincinos?", se întreabă profesorul de teologie Musaeus din Jena cu privire la Spinoza. Un alt propagandist creştin consideră opera lui Spinoza „plină de cârteli şi lipsită de Dumnezeu, numai bună de a fi aruncată înapoi în bezna Gheenei, de unde, spre necazul şi ruşinea speţei omeneşti, s-a ivit la lumină..." (apud W. Weischedel, Die philosophische Hintertreppe, 34 große Philosophen in Alltag und Denken, München, 1981, p. 159).

eutanasia" etc.[84]) Dacă şi numai dacă răul are un eu suspiciunea începe să se orienteze spre propria conştiinţă morală. Căci eul aflat în şinele impersonal rău ar putea, tocmai pentru că este un eu, să fie chiar al meu. Abia reprimarea acestei posibilităţi produce energia proiecţiei paranoide. Cu ea, suspiciunea se dilată la infinit. Această suspiciune vrea să împingă cu tot dinadinsul răul în zona non-eului, vrea să arunce în aer relaţia eu – tu care se naşte implicit atunci când răul apare ca un alt eu. Diavolescul iese deci la suprafaţă atunci când un eu doreşte să apere cu orice preţ un dualism devenit imposibil. Diavolul constituie un efect de tip reflexiv; el se naşte atunci când ceva ce a fost deja eu trebuie transformat din nou într-un sine impersonal. Oricărui eu, un alt eu îi poate fi oglindă. Cine nu vrea să se vadă are grijă ca alteritatea să nu se ridice niciodată la nivel de eu. Cu cât mai lipsită de echivoc se dovedeşte a fi realitatea celuilalt eu, cu atât mai puternică devine, în „eul care neagă, pulsiunea de a sparge oglinda. Paranoia şi politica antireflexivă beneficiază, deşi pe două niveluri diferite, de o structură identică. Faptul că, de-a lungul istoriei europene, acestea au ajuns de mai multe ori să constituie realităţi ideologice dominante – ca în vremea cruciadelor, a ereticilor şi vânătorilor de vrăjitoare, în anii de teroare a Revoluţiei franceze, în epoca fascismului, a antisemitismului şi a stalinismului – dovedeşte actualitatea acestei structuri în care se contopesc antagonisme războinice, dualisme metafizice şi mecanisme paranoide. De aici, înţelegerea *kynismului* – ca întruchipare conştientă a lucrului negat, exclus, înjosit şi declarat ca fiind rău (sine impersonal) – dobândeşte o cheie de acces la bestialitatea *cinică ce* i-a caracterizat cu claritate, în cultura noastră, pe cei mai fanatici luptători ai aşa-numitului bine. Şi probabil că eu ajutorul învăţăturii care,

84 Trebuie luat în considerare şi faptul că aşa-numitul antisemitism a luat proporţii într-o epocă în care, prin mişcarea sionistă, evreii şi-au cîştigat o imagine de sine obiectivă ; desigur, afirmaţia poate fi răsturnată.

dintre toate filosofiile, s-a considerat cel mai puţin o „teorie” se va putea ajunge la mai multe răspunsuri decât cu ajutorul tradiţiei filosofice opuse ei, care a început cu Platon şi s-a recomandat a fi cea mai înaltă formă a teoriei: dialectica. Deoarece am putea gândi că ea ar trebui să rămână imună în faţa tentaţiilor dualistico-paranoide. Nu porneşte ea oare tocmai de la ceea ce conştiinţa descrisă mai sus nu putea admite ca fiind adevărat, contradicţia internă a poziţiilor şi a principiilor? Nu este oare adevărul său fundamental faptul că împotriva fiecărei teze se ridică o antiteză şi că acel lucru care celuilalt i se pare inadmisibil este în realitate bun şi drept – totul în beneficiul sintezei şi al unui adevăr „superior” născut din această luptă?

Înainte de a porni pe acest drum, să dezbatem schimbarea suferită de şinele impersonal sub semnul psihanalizei. Cu ale sale aşa-numite topografieri – adică descrieri ale graniţelor şi domeniilor pe o „hartă a sufletului”, Sigmund Freud s-a încumetat să se aventureze pe un teritoriu care a aparţinut vreme îndelungată filosofiei. Cu toate acestea, nu există dubii cu privire la poziţia antimetafizică a analizei freudiene. Ce schimbare s-a putut petrece cu filosofia subiectului, dacă un psiholog ca Freud a putut vorbi despre persoana umană? Eul lui Freud nu este cel al filosofiei subiectivităţii. Redusă la o singură formulă, psihanaliza freudiană presupune că dogma metafizică cu privire la unitatea persoanei în eul său a fost aruncată în aer. Cum s-a petrecut aşa ceva nu intră aici în discuţie; un lucru este însă sigur: Freud *întâlneşte* această ruptură, nu o produce. Aceasta îi este semnificaţia istorică.

De aici înainte, în spaţiul lăsat în urmă de această explozie se conturează mai multe sectoare: pe de o parte, domeniul conştient şi cel inconştient; iar pe de altă parte, oarecum suprapuse, domeniile *supraeului*, cu legile, normele, reperele şi idealurile *eului*, unde pot fi găsite cunoaşterea cotidiană, calificările, diversele competenţe, amintirile şi planurile; şi, în fine, *sinele*, care dă naştere

energiilor vitale, pulsiunilor şi viselor. Doar datorită fracturării unităţii persoanei, postulată de metafizicieni, psihologului i se dă mână liberă de a vorbi pe limba sa despre o altă unitate a persoanei. El nu mai vede această unitate ca pe un dat, ci ca pe o sarcină. Ceea ce este dat este un oraş în ruină, cu case distruse de explozii din inconştient, traversat de fisuri ale scoarţei pământului, sub care clocotesc vechile violenţe şi dureri. De aceea Freud poate spune: „Unde a fost şinele, acolo va fi şi eul”. El are în minte retragerea mareei inconştiente şi instaurarea unui control al eului asupra acestui până acum non-eu interior (sinele). În acest loc nu este nevoie să subliniem funcţia supremaţiei eului şi a controlului. În realitate, „suspendarea” sinelui prin eu presupune din capul locului chiar opusul supremaţiei eului, şi anume o recunoaştere radicală şi necondiţionată a sinelui. În terapia psihanalitică, o procedură cumplită (există, desigur, şi altele), se ajunge într-o aşa mare măsură la „recuperarea” sinelui, încât eul poate fi de-a dreptul măturat de reacţia chimică a forţelor până acum scindate. Ca atare, nu se mai poate trece cu vederea faptul că „şinele” *îmi* aparţine, chiar dacă nu încă în sensul vechiului eu, marcat de control şi de refulări; ia astfel naştere un nou eu – mai cuprinzător, mai viabil, pus în mişcare dinspre spaţiul descoperit acum al sinelui, un eu care îşi acceptă întreaga sa istorie, bagajul său de traumatisme şi toate ciudăţeniile sale[85]. Vindecarea presupune recunoaşterea sinelui ca antecedent şi ca bază a eului. Acolo unde se petrece acest lucru, structura paranoidă, polemica împotriva sinelui, ar trebui să se anuleze de la sine. Astfel, terminologia freudiană conduce la un bine filosofic: şinele este conceput din faza iniţială drept *propriu* şi imaginat, *apriori*, ca fiind ceva încă neconştientizat pe care eul meu are sarcina să-l

85 Din această cauză, celebra comparaţie freudiană între analiză şi drenarea mării Zuiderzee este gândită eronat, prea inginereşte, prea mult în sensul medicinei polemice (boala ca inamic). Mareea inconştientului nu se retrage niciodată - dar nu este oare suficient faptul că ai învăţat să păşeşti deasupra valurilor ei?

scoată la lumină. Nu cred că este cazul să discutăm dacă avem aici un raţionalism deghizat sau un hegelianism latent. Nu contează dacă eul devine „stăpân absolut în propria-i casă”; mult mai mult contează dacă „spiritele casei”[86] vor învăţa să locuiască sub acelaşi acoperiş.

86 Aluzie la primul din cele trei volume de memorii ale scriitorului münchenez conservator Oscar A.H. Schmitz, Die Geister des Hauses. Jungenderinnerungen, München, 1925; mai întâi de toate, merită semnalat faptul că Schmitz a urmat o cură psihanalitică cu un elev al lui Freud, Abraham, şi a incercat să-şi construiască autobiografia în jurul acestei analize eşuate. Unele comentarii privitoare la Schmitz pot fi găsite şi in cartea mea Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien. der 20er Jahre, MUnchen, 1978, pp. 229 sqq.

## 2. Metapolemica.
## Pentru o întemeiere a dialecticilor europene în polemică şi ritmică

„În măsura în care îi convine, autorul îşi dă cărţile pe faţă – ceea ce însă nu este nici pe departe acelaşi lucru cu a juca jocul”.

Th. W. Adorno, „Prefaţă” la *Negativen Dialektik*

„Toate bunele principii rătăcesc prin această lume; ceea ce omitem să facem este să le materializăm”.

Blaise Pascal, *Cugetări*

Dialectica se revendică dintr-o tradiţie polemică aparţinând generaţiei de filosofi greci anterioare lui Socrate. În cadrul sofisticii, apărea întâi o artă a duelului de opinii şi a retoricii persuasiunii logice, într-un fel în care nu vor mai reapărea niciodată în civilizaţia noastră, cu excepţia epocii scolasticii, în care a înflorit şi o artă versată a disputei. Dacă dialecticianul ar fi acea persoană care excelează în arta de a avea dreptate, atunci atât filosofia, cât şi realitatea politică ar avea o bătaie de cap mai puţin. În acest caz, dialectica nu ar constitui altceva decât un substitut inteligent al retoricii şi sofisticii, mai ales în privinţa aspectelor lor negative: falsa dreptate, manipularea fără scrupule a logicii şi a limbii cu scopul dezarmării adversarului.

Într-adevăr, mulţi oameni – filosofi, nefilosofi – sunt familiarizaţi cu dialectica sau cu ceea ce îi poartă numele, precum şi cu combaterea ei. Căci începând cu unii adversari ai sofisticii din Antichitate – trecând prin Schopenhauer (care l-a declarat pe Hegel un şarlatan nebun), prin filosofia analitică modernă (conform căreia, în sens restrâns, un dialectician nu ştie despre ce vorbeşte), până la refugiaţii din blocul sovietic, în care un aşa-numit materialism dialectic reprezintă ideologia de stat, există un cor infinit de voci care s-au considerat a fi victime, inamici sau critici ai „dialecticii”. Dacă ea ar fi numai o simplă artă

de a avea dreptate, atunci ar trebui să existe motive pentru care unele persoane rămân imune la această modalitate de a avea dreptate. Dacă nu este mai mult decât o artă a persuasiunii, atunci ea nu poate fi şi una a constrângerii, dat fiind că există încă şi au existat dintotdeauna nenumăraţi neconvinşi. Dacă dialecticianul reprezintă acea persoană care încearcă să impună un *da*, atunci au fost nenumăraţi aceia care s-au opus acestei tentative prin faptul că i-au răspuns cu un *nu* limpede. Cam aşa stau lucrurile, privite din afară – şi într-adevăr, este o privire exterioară, pentru că ea nu se interesează de conţinuturi, ci constată numai la nivel formal: pe de o parte, există gânditori ce se încred într-o anumită tehnică a disputei care, în final, conduce mereu către adevăr; iar pe de altă parte, există gânditori asupra cărora această tehnică nu are acelaşi efect ca asupra dialecticienilor; ei se declară adepţii unei arte opuse, menită să-i imunizeze împotriva „seducţiei" dialectice.

Dacă numim arta dialecticianului „logică dialectică", iar pe cea care i se opune – „logică analitică", atunci am reconstituit în mare două stiluri filosofice, rivale din vremuri imemoriale.

Şi totuşi această constatare nu este chiar atât de exterioară. Exteriorul include, din nou, „chestiunea însăşi". Există, în mod deschis şi public, o *ceartă în jurul dialecticii*, în care se confruntă două „şcoli" rivale: dialecticieni (anti-analitici) şi analitici (anti-dialecticieni). Iar această ceartă pare să corespundă exact la ceea ce profesează poziţia dialectică. Dacă din confruntarea celor două şcoli reiese un „adevăr", atunci, *ipso facto*, acesta ar fi unul dobândit printr-o luptă a opiniilor. Dar îi este permis oare dialecticii, chiar şi dacă în acest caz i se dă satisfacţie, să se considere superioară analizei înainte de a ajunge la

O victorie deplină sau de a avea dreptatea exclusiv de partea sa? Ar mai fi avut ea oare nevoie de un conflict sau s-ar fi putut spune încă de la început şi fără ceartă „cum stau lucrurile"? Ca atare, în adevărul produs de

conflictul dintre dialectică şi analiză, celei din urmă i s-a recunoscut partea sa de adevăr. Dacă analiza ar fi fost întru totul învinsă, atunci dialectica nu ar fi avut dreptate; în sens invers, nici analiza nu poate ajunge la o victorie totală, deoarece ea nu poate să-i conteste dialecticii competenţa sa în materie de confruntare.

Dacă din confruntarea dintre dialectică şi analiză – în spiritul celor trei paşi – ia naştere, ca sinteză, un adevăr superior, care „suspendă" atât „momentele de adevăr" ale uneia, cât şi ale celeilalte, atunci acest lucru superior ar trebui să fi invalidat acele aspecte ale dialecticii care, evident, au provocat deja apariţia unei poziţii contrare. Aşadar în cadrul dialecticii, imediat ce aceasta atinge o anumită poziţie – ce urmează a fi combătută, apare un moment de falsitate, căci altfel nu ar fi posibilă această polemică perpetuă dintre analiză şi dialectică. Acest „moment de falsitate", principial dialecticii, constituie singura problemă filosofică restantă a dialecticii, după ce toate celelalte au fost rezolvate.

„Întrebarea trebuie pusă deci în felul următor: Ce nu este în regulă cu dialectica?[87] De ce trebuie să combatem această învăţătură a confruntării? De ce atâta rezistenţă împotriva unei „teorii" care dezbate – se speră cât mai realist cu putinţă – experienţa, conflictul, contradicţia, istoria, dezvoltarea, devenirea? Deschiderea acestor dosare, în fiecare dintre aceste cazuri, nu reprezintă oare un câştig pentru filosofie – un câştig care, o dată obţinut, să fie o garanţie pentru orice teorie onestă a concurenţei? Nu constituie oare un beneficiu faptul că o teorie a realului este în stare nu numai să lupte pentru adevăr cu alte teorii, dar şi să mediteze asupra confruntării în sine: ca o presupoziţie obligatorie a descoperirii adevărului?

Dar tocmai aici începe dilema dialecticii. Replica

87 Nu: „Ce este dialectica?". Fiindcă cine întreabă astfel nu-şi începe incursiunea din locul în care se află cu adevărat din punct de vedere spiritual, şi anume de la convingerea că ia parte la cearta în jurul dialecticii - cu alte cuvinte, că este activ într-o dialectică a dialecticii. Cine întreabă astfel rămîne probabil cu propria-i întrebare în braţe.

analitică va suna în felul următor: vorbiţi despre confruntare – foarte bine, dar ce înţelegeţi prin asta? Dialectica voastră se referă la arta de a conduce o confruntare spirituală şi ia naştere din următoarea experienţă: anume că, în realitate, dintr-o energică discuţie antitetică rezultă uneori o serie de convingeri aflate la un nivel superior tezelor aduse iniţial în dialog de către cei doi oponenţi. De aici se înţelege că suntem cu toţii dialecticieni – cel puţin în privinţa acelor lucruri pentru care confruntarea este *posibilă*[88]. Dar în realitate voi, dialecticienii, vă referiţi la ceva mult mai pretenţios decât o învăţătură despre dialogarea productivă. Nu vreţi să vorbiţi numai despre felul în care noi, teoreticieni puşi pe harţă, progresăm spre convingeri mai bune prin balansarea opiniilor noastre contrare. Şmecheria dialectică începe acolo unde se încearcă a se vorbi despre confruntarea şi contradicţia „lucrurilor" în cadrul realităţii şi ca realitate. Pământul ni se înfierbântă sub picioare în clipa în care dialectica nu mai este înţeleasă ca dialogică, ci ca ontologie. Dar unde se situează graniţa dintre acestea două? Dialogul-confruntare nu este doar o opoziţie imaginară a doua propoziţii cu care mă întâlnesc în spaţiul logic. Pentru ca aceste două propoziţii opuse să poată „conlucra una cu cealaltă", trebuie de la început ca amândoi, şi tu, şi eu, să ne „duelăm" de-adevăratelea şi să ne folosim opiniile unul împotriva celuilalt ca pe nişte

88 Dialectica s-ar limita atunci la o mulţime de propoziţii ce pot suporta o antiteză, anume la propoziţii „problematice" avînd conţinuturi metafizice sau normative, cărora li se pot aduce într-adevăr argumente - atât pro, cît şi contra - temporare şi de durată. Pe lîngă acestea, există o mulţime impresionantă de propoziţii ce nu suportă antiteza, care nu sînt problematice şi care trebuie / ar trebui să poată distinge foarte clar: fie aşa, fie altfel. Acestea ar fi propoziţii lipsite de conţinut metafizic sau normativ, deci afirmaţii fie pur empirice, fie pur logice. Referitor la ele, nici o ceartă. Stop! Unde există ceartă, miza este metafizică sau etică. Dialectica transcendentală kantiană descrie sfera judecăţilor care suportă antiteza drept una cu aspect metafizic ; datorită acestui lucru, Kant devine un model al gânditorului care este în acelaşi timp şi dialectic, şi nedialectic.

arme. Antitetica propoziţiilor în sine nu creează lupta; trebuie găsite nişte subiecte care să se războiască cu aceste propoziţii – şi asta în realitate, cu o implicare personală şi un devotament psiho-somatic. Ca atare, deşi opune propoziţii la propoziţii, lupta se plasează nu numai în sfera „spiritualului", ci ea reprezintă un fragment de realitate. Şi astfel începe dilema dialecticii. Cine începe să mediteze asupra conflictului de idei ajunge inevitabil într-un punct în care logicul „transcende" (orice ar însemna asta) în ontologic. Prin confruntare, o contradicţie nu numai se gândeşte, dar şi se înscenează *în realitate*. Astfel, dialectica îşi aşază un picior în ontologie, încât analiza nu-i mai poate trânti cu totul uşa în nas: dialectica şi-a pus cu prea mare fermitate piciorul în prag. Confruntarea ca proces face parte din existenţa reală, iar logica luptei productive ajunge până în domeniul ontologic. Aici se produce un puci ontologic al dialecticii. Pătrunzând la modul evident în domeniul ontologicului, ea încearcă, printr-o lovitură de forţă, să ia în posesie, ca domeniu propriu, *întregul* existent. Prin asta, ea transformă cosmosul într-un „proces dialectic" – de parcă acesta nu ar fi altceva decât un mare fenomen al luptei care se perpetuează la nesfârşit printr-o mişcare dramatic-agonală.

Cu o distructivă consecvenţă şi cu un radicalism genial, Hegel a impus această viziune tuturor fenomenelor existenţei. Pentru el, istoria nu este altceva decât un dialog-confruntare a spiritului, un dialog sângeros, vijelios, încheiat cu un final apoteotic al cunoaşterii de sine. Un lanţ violent de scindări şi autodepăşiri în căutarea unui concept de sine conduce la momentul în care, la Hegel, conştiinţa de sine nu numai caută, dar şi descoperă, nu numai luptă să avanseze, dar şi se împlineşte într-o stare de „absolută cunoaştere". Aici dialectica se transformă integral: dintr-o învăţătură a dialogului, în una a lumii; dintr-o logică, într-o ontologie. Iar cât de atotpotent a devenit prin aceasta principiul dialectic se vede în îndrăzneţul proiect al lui Hegel de a reaşeza din temelii

însăşi „ştiinţa logică” în spiritul dialecticii.

Cu această ridicare ontologică a dialecticii la rangul de cel mai mare sistem-edificiu al istoriei filosofiei europene se atinge un moment după care nu poate urma altceva decât un recul. Destinele sistemului hegelian – care acum, de la distanţă, pare o ruină[89] întunecată a metafizicii idealiste – ne subliniază foarte clar această răsturnare necesară. Până şi nemaipomenitul sistem dialectic al lui Hegel nu s-a putut sustrage destinului: contragerea la statutul de simplă poziţie, împotriva căreia se vor auzi opoziţii puternice şi pline de succes. Ceea ce s-a presupus a fi un mare întreg a coborât la rangul de „moment” şi simplu partener de dialog. Împotriva aroganţei de a fi o formă superioară a speculaţiei se ridică un spirit ponderat şi scrupulos al *empiriei*. Împotriva unui idealism dus la extrem se produce o reacţie *materialistă*; împotriva unei grandiozităţi ridicate la rang de sistem se articulează o conştiinţă *existenţială* preocupată de relativitatea şi fragilitatea noastră. Dar mai ales, dominaţiei teoriei i se opune un curent care se dedică întru totul primatului *praxisului*. Căci dacă Hegel, cu macro viziunea sa asupra proceselor istorice, a ajuns acolo unde spiritul se consideră a fi în tihna unităţii dintre raţional şi real, atunci generaţiile posthegeliene nu au ştiut şi nu au simţit nimic mai clar decât faptul că realul şi raţionalul sunt strigător la cer de scindate şi că, de se va pune vreodată problema surmontării acestui clivaj, atunci acest lucru ar constitui sarcina unor practici raţionalizante, care *transformă* realitatea.

Această „antiteză” pe cinci planuri împotriva sistemului dialecticii (empirism, materialism, existenţialism, primat al praxisului, raţionalitatea lui *nu încă*) defineşte până în zilele noastre acea situaţie cu care fiecare teorie filosofică de mai târziu, dialectică sau analitică, va trebui fie să lupte, fie să o accepte. Totuşi,

89 Ruina hegeliană atrage iar şi iar interesul restauratorilor critici. Acestora le urmează cu regularitate comandouri de epurare pozitiviste.

tocmai de aceea, de acum înainte, acest lucru nu se mai face cu simple „convingeri” antidialectice. Căci tot ce va urma după şi împotriva lui Hegel va cădea, fie că vrea, fie că nu, sub incidenţa „dialecticii dialecticii” – cu alte cuvinte, în conflictul dintre raţiunea subiectivă şi un sistem în descompunere, sistem care şi-a dorit să impună o raţiune obiectivă universală.

Acest conflict începe cu un *nu* categoric adresat absolutizării dialecticii. Visul unei contradicţii productive care, prin intermediul tezei şi antitezei, să ducă la sinteze mai înalte este de neurmat. Nu putem gândi adevărata existenţă – fie şi sub forma unei continue mişcări, dezvoltări şi lupte – după modelul unui uriaş dialog confrontaţional, care încearcă să atingă adevărul prin extreme. Dacă spunem *nu*, atunci nu cerem altceva decât o limitare a dialecticii în spaţiul ontologiei. Căci a o arunca cu totul afară este interzis, dat fiind că, aşa cum am spus mai înainte, ca teorie a luptei, ea are deja un picior pus în praful ontologiei. Potrivit lui Hegel, filosofia trebuie cu necesitate să fac a din puciul ontologic al dialecticii un fenomen reversibil, fără însă a-i suprima domeniul de validitate. Acest gest nu impune altceva decât o reconstituire raţională (analitică) a dialecticii în forma unei *polemici generale*[90].

Aspectele care au dat amploare tradiţiei dialectice – gândind confruntarea prin confruntare şi contradicţia într-o dinamică a contradicţiei – trebuie „suspendate” de o teorie raţională a confruntării. Desigur, această suspendare – în termeni hegelieni, o cădere, iar în termeni pozitivi, o aterizare – este o ancorare realistă şi luminată a acestei polemici universale în argumente unanim acceptabile.

---

90 De aceea teza lui H.G. Gadamer conform căreia dialectica trebuie „recuperată” în dialogică şi hermeneutică este una cu măiestrie adusă din condei. Polemicul depăşeşte cu mult dialogicul. Cine se gîndeşte oare la „hermeneutica războiului”? La o teorie a „argumentării armate”? La o „dialogică a întreruperilor de dialog”? Cât despre absurditatea unei „hermeneutici a capitalului” şi a unei „dialogici a administraţiei”, mai bine nici să nu vorbim.

„Când doi se ceartă, al treilea câştigă”. Iată un proverb prin care se poate înţelege cel mai bine sensul dialecticii. Luptându-se, şi primul, şi al doilea îşi macină puterile – în cazul în care îşi sunt cât decât pe măsură, astfel încât un al treilea, abia venit, îi poate supune pe amândoi fără să întâmpine o opoziţie prea mare. În dialogul dialectic însă, nu găsim un al treilea, ci numai doi oponenţi care, cât le stă în putere, se epuizează unul pe celălalt. Dacă amândoi îşi îndeplinesc sarcinile la fel de bine, atunci se poate pronostica o confruntare nedecisă. Dacă ambii sunt polemişti îndemânatici, atunci nu vor putea nici să-şi apere o poziţie deja gândită şi prelucrată, nici să aibă un comportament ofensiv faţă de adversar. Dar totul se schimbă de îndată ce primul nu se aruncă în luptă numai cu armele de vajnic polemist, ci încearcă să fie în acelaşi timp atât *polemicus*, cât şi *arbiter*. Acesta este dialecticianul. El îşi abandonează astfel poziţia de adversar egal şi devine terţul superior. În această ipostază îl întâmpină el pe celălalt – adică jucând acest dublu rol de prim şi terţ. Se luptă cu înţelepciune împotriva înţelepciunii, dar are grijă ca el să rămână cel mai înţelept – înregistrează, cum se spune, „momentele de adevăr” ale oponentului subordonându-le „nivelului său superior”. Însă acest lucru se dovedeşte a fi legitim dacă cel de-al doilea, la rândul său, se declară înfrânt şi se lasă convins de existenţa terţului. Astfel, prin asentiment, el revine în apropierea oponentului cu care, chipurile, s-a unificat pe un plan superior. În acest caz am avea doi terţi cărora le-ar fi cu putinţă să se bucure deopotrivă de cearta primului şi a celui de-al doilea, deoarece amândoi au ieşit de aici în câştig. Dar asta ar însemna să vorbim doar la modul metaforic, deoarece nu există un al treilea în cearta celor doi. Atâta timp cât fie unul, fie celălalt îşi dau unul altuia măsura nu putem vorbi despre dialectică, ci trebuie să-i dăm chestiunii numele care i se potriveşte cel mai bine – dialog sau confruntare.

Mizeria dialecticii se concentrează în mult evocata funcţie a sintezei. Ea ne învaţă că din conflictul forţelor

antagonice ia naştere noul şi înaltul. Şi totuşi, în această recunoaştere a conflictului se ascunde o capcană. Căci antiteza va fi împlinită de cel care se consideră victorios în luptă, şi nu de cel învins. S-ar putea ca dialecticile noastre europene post-heraclitiene să nu reprezinte – structural – altceva decât *fantezii ale victorioşilor* care încearcă să încheie, prin sinteză, ceva în genul unui tratat de pace, dar care seamănă mai degrabă cu un dictat, prin care cel aflat mai jos trebuie să se resemneze şi să se integreze în Noua Ordine. În jargon dialectic, asta înseamnă a produce o judecată universală dintr-o contradicţie. Însă în realitate este vorba de o transformare a polemicii în dialectică, ceea ce înseamnă o încheiere a unei lupte printr-un învingător. Acesta traduce lupta ca dezvoltare şi progres. Conştiinţa învinsului nu se mai aude explicit în discursul învingătorului, amintindu-ne de ea doar ca „moment" subordonat. Contribuţia sa este „suspendată", iar el însuşi rămâne dedesubt. Deci structural, învingătorul este privit ca un eu dublu – un prim şi un terţ, iar prin funcţia terţului, el sufocă în mare măsură argumentele, puterile şi drepturile celui de-al doilea[91]. Spiritul lui Hegel funcţionează într-un mod canibalic: el înfulecă conştiinţele oponente, din a căror digerare îşi câştigă suveranitatea. Această dialectică „pozitivă" funcţionează ca o oprimare a celui de-al doilea – mai exact, ca o a doua oprimare. (Căci în realitate, cea de-a doua poziţie, antiteza, nu se constituie într-un partener de duci sau pol opus de aceeaşi condiţie, ci ca o revoltă împotriva unei puteri deja instalate.)

Dialectica pozitivă rămâne deci în sfera polemicii; ea încheie lupta printr-un dictat, asumându-şi astfel iar şi iar fapta polemică – şi asta, de regulă, ca putere dominantă şi conştiinţă hegemonică. Ea reafirmă structurile „sus – jos", „bine – rău", „eu – sine" de pe o poziţie dominantă şi pe

91 La Hegel, care s-a familiarizat în profunzime şi ca nimeni altul cu schizofrenia acestui eu dublu, reflexele respectivei structuri se regăsesc pînă şi la nivel de gramatică : propoziţii cu subiect la persoana întâi, iar predicatul - la a treia.

cheltuiala „părţii” subalterne. Acest lucru dă naştere unei puternice ironii: dialecticile pozitive, de la Platon la Lenin, funcţionează practic ca obstrucţionări şi falsificări a ceea ce şi-au ales ca temă: confruntarea productivă şi nivelarea puterilor.

Această experienţă a devenit esenţială în îndrăzneaţă răsturnare produsă de Theodor Adorno în tradiţia dialectică. Acesta îi smulge ideologiei victoriei posibilitatea sintezei superioare. În realitate, victoriile „universalului” nu anulează tensiunile; negaţia rămâne la fel de neproductivă ca şi negarea negaţiei. „Suspendările” nu sunt adevărate, în urma lor nu vine nimic mai bun. Cu cât partidele, blocurile, ideologiile sunt mai dialectice una împotriva celeilalte, cu atât mai mult, în agitaţia producţiei şi a înarmării, triumfa spiritul statu-quo-ului, al controlului şi al încremenirii. Arma şi unealta devin tot mai centrale. În măsura în care, direct sau indirect, totul devine luptă şi afacere, război şi schimb, armă şi marfă, acel viu pentru ale cărui dezvoltare şi progres, în concepţie dialectică, conflictul ar fi productiv este sufocat. În final, dialectica nici nu mai pare să fie forma de mişcare a raţiunii de-a lungul conflictelor istorice, devenind – dacă ne gândim la modul în care Stalin a folosit dialectica – un instrument răspunzând maşinaţiilor unei paranoia rafinate. Războiul nu mai seamănă cu un tată al tuturor lucrurilor, ci cu un suprimator şi distrugător al acestora. Corectura pe care Adorno o face teoriei dialectice porneşte de la dubiosul concept de „sinteză”:

„Expresia «dialectică negativă» se opune tradiţiei. Prin mijlocirea negaţiei, încă la Platon, dialectica încearcă să edifice o entitate pozitivă; mai târziu, figura unei negări a negaţiei va individualiza şi mai clar procesul. Această carte îşi propune să elibereze dialectica de asemenea paraziţi…” (*Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1966, p. 7).

Dialectica negativ concepută lucrează, fără să o spună, împotriva unei polemici generale. Dacă primul este „idealismul puterilor dominante”, iar al doilea –

„materialismul” celor oprimaţi, atunci terţul, care ia naştere din această confruntare, constituie în esenţă o reîntoarcere a celui dintâi, dar într-o formă mai rea. Impunerea unui universal asupra contradicţiilor reprezintă întotdeauna unul şi acelaşi lucru; cu siguranţă, „s-a mişcat” ceva – dar *plus ça change*, *plus c’est la même chose*. Cotitura negativă a lui Adorno împotriva dialecticii tradiţionale reprezintă un *nu* adresat acelui lucru care, în învăţătura „dialectică” dominantă de astăzi, marxism-leninismul, constituie o pură minciună. Şi totuşi, oricât de productiv s-a dovedit acest aspect realist (el include toate motivele sus-amintitei antiteze hegeliene pe cinci niveluri, deci tot ce considerăm astăzi „realist” – aspectul existenţial apare însă doar într-o formă mutilată), în unele puncte esenţiale el s-a dovedit a nu fi suficient de realist. El *nu* a organizat o retragere a dialecticii din ontologie într-o formă mulţumitoare, raţională şi omogenă.

Această retragere trebuia să ducă, spunem noi, la o polemică universală, care să penetreze ideea de confruntare în dinamica sa socială şi în funcţia sa evolutivă. O teorie care, în urma lui Hegel, voia să se numească dialectică trebuia să realizeze acest lucru. Marx a făcut *primul pas* în această direcţie. El a scris o istorie a filosofiei care nu produce altceva decât sens, dacă o privim numai ca tentativă a unei prime polemici universale raţionale. Nucleul învăţăturii sale, anume că întreaga istorie omenească de până acum ar fi una a *luptelor* de clasă, probează efortul marxist de a elibera dialectica de moştenirea sa idealistă şi de a o consacra, în mod realist şi empiric, ca teorie a realităţii. Totuşi, şi la Marx s-a reluat dilema dialecticii; el a produs nu numai o polemică universală, ci şi o falsă argumentare în sânul acesteia, explicând de ce poziţia marxismului trebuie să fie cea victorioasă. Chiar şi Marx a produs până la urmă o fantezie a victoriei, falsificând din nou polemica prin dialectică. Exproprierea expropriatorilor vrea să instaureze un universal suprapus opoziţiei exploatator – exploatat, şi anume o omogenă împărţire a bogăţiei. Dar mijlocul de

realizare a acestui lucru nu este unul universal, ci o nouă polemică, o oprimare impusă de cei oprimaţi, aşa-numita dictatură a proletariatului. Gândirea marxistă aprobă chiar dictatorial această dictatură. Chiar şi pentru Marx, dialectica serveşte ca instrument „pozitiv" de a deveni în acelaşi timp şi parte combatantă, şi arbitru, şi prim, şi terţ. Pe cât de realist a fost rolul lui Marx ca inaugurator al polemicii universale, pe atât de nerealist a fost el în privinţa scopurilor şi rezultatelor luptei postulate de el. Ceea ce ni se înfăţişează astăzi ca sisteme monopartid reprezintă rebuturile acestui cvasirealism: partide cuprinse de fanteziile victoriei şi care, chipurile, au integrat cu succes cea de-a doua poziţie şi s-au ridicat la o unică şi înaltă sinteză. Partidul ca întreg. Polul ca integralitate. Momentul ca totalitate. Exact aceasta este schema conform căreia, folosind chiar cuvintele lui Marx, „întregul rahat" trebuie s-o ia „din nou de la capăt".

Ceea ce a început ca tentativă de evitare a pericolului dualist al paranoiei, printr-o recunoaştere dialectică a Unuia *şi* a Celuilalt, se transformă în ultima clipă într-o nouă unilateralitate impunătoare de dualisme.

Încercarea lui Marx de a pune bazele unei polemici universale raţionale trebuie considerată un eşec – atât în realitate, cât şi în plan teoretic. *Ceea ce contează însă este încercarea în sine*. Nu avem altă soluţie decât aceea de a o duce cu onestitate mai departe. Căci, într-adevăr, istoria omenească este *şi* o istorie a războaielor, aşa cum a subliniat Marx; dar este mai mult decât îndoielnic faptul că, potrivit afirmaţiilor sale, toate confruntările istoriei ar fi lupte de *clasă*. Această polemică mondială pe care noi o percepem ca istorie a lumii seamănă mult mai mult cu un complex uriaş de conflicte interetnice internaţionale şi interimperiale, asupra cărora, desigur, se impune şi se suprapune realitatea că subiectele acestui conflict sunt *în sine*, în marea lor majoritate, societăţi structurate pe clase – cel puţin în acea perioadă istorică pe care o identificăm în general cu istoria statului, a societăţilor ierarhizate bazate pe dominaţie. Dar nicio sofistică nu va fi în stare să

prezinte istoria omenirii în aşa fel încât să se suprapună întru totul istoriei luptelor de clasă. Societatea structurată pe clase este în aceeaşi măsură un produs al războiului, pe cât războiul este un produs al acestei societăţi. Aici importante sunt realităţile istorice. Tot aici, dar invers decât la Hegel, despre conflictul dintre realitate şi teorie se va spune mereu: cu atât mai rău pentru teorie. Războiul este mai bătrân decât societatea structurată pe clase, iar luptele dintre aceste societăţi nu sunt lupte de clasă *per* se Spre deosebire de marxism, o polemică generală beneficiază de posibilitatea de a-şi asuma încă de la început aceste diferenţe evidente. Ea îşi poate permite acest luciu pentru că nu vrea să fie o fantezie a învingătorului şi nu are niciun interes să demonstreze triumful necesar şi „scadent" din punct de vedere istoric al unui partid. Ea nu este nici măcar supusă presiunii de a construi empiric subiecte deja existente ale conflictului, aşa cum a făcut marxismul atunci când a postulat că proletariatul reprezintă partenerul de conflict al burgheziei de-a lungul istoriei universale. În descrierea istoriei, polemica generală poate chiar îndrăzni să meargă cu un pas în faţa materialismului dialectic. Ea îşi poate permite să considere stilul polemic al dialecticienilor drept unul dintre cele mai importante fenomene din istoria conflictuală modernă; şi va arăta ce se întâmplă atunci când una dintre părţi îşi fundamentează lupta într-o teorie „dialectică". Dialectica pozitivă rămâne încă un instrument al polemicii generale[92].

Marea intervenţie a lui Adorno se referă tocmai la acest aspect. Numai o dialectică negativă ar putea înceta să fie ideologia legitimantă a unui partid care se visează pe sine *şi* învingător, *şi* totalitate. De-abia astfel se poate bloca o manipulare a dialecticii. Dacă miezul acesteia este descris în termenii polemicii generale, atunci aspectul mincinos va dispărea. Nu se vor mai presta nimănui

92 Vezi al doilea cinism cardinal, fragmentul dedicat Marelui Inchizitor; al treilea cinism secundar, critica structurii idealiste ; elegia marxistă ; precum şi „Secţiunea istorică" , cap. 15.

servicii ilicite. Dialectica nu va mai fi o armă, o ideologie sau un instrument de propagandă, ci doar ceea ce ea se înţelege pe sine (şi încă pe bună dreptate): un instrument al descrierii realităţii, istoriei şi conflictelor de conştiinţă. Când Adorno a pretins că dă cărţile pe faţă, el făcea gestul devenit scadent în deja mult prea încărcata tradiţie a dialecticii. Ca dialectică negativă, gestul său abandonează deschis încercarea de a ţine cu orice preţ dreptatea de partea sa şi de a sărbători o victorie prin forţă ca sinteză superioară. Teoria critică a constituit încercarea de a păşi pe urmele moştenirii dialecticii fără a ţese fantezii ale victoriei. Prin ea, iese la iveală moştenirea violentatului şi a învinsului. Ea elaborează pentru prima oară şi cu consecvenţă pretenţia de a scrie istoria omenirii în aşa fel încât cei nefericiţi, cei care au fost sacrificaţi ca victime să nu apară doar ca „îngrăşăminte" ale istoriei (vezi capitolul dedicat Marelui Inchizitor – vol. I, pp. 218 – 233) şi ca istoriografia, prin felul ei de a privi lucrurile, să nu repete violenţa şi nedreptatea comise în confruntările trecutului.

Asta-i tot? Să ne declarăm mulţumiţi cu retragerea dialecticii din spaţiul ontologiei în cel al polemicii generale? Oare *numai* această polemică reprezintă miezul ei raţional, iar restul nu este decât vorbărie şi aroganţă? Rămâne să arătăm că ceea ce numim dialectică mai are o rădăcină, încă puternică, chiar şi după extragerea celei dintâi. Vom descoperi această a doua rădăcină dacă vom acorda atenţie ambiţiilor ontologice şi de filosofie a naturii ale dialecticii. Direct sau mai pe ocolite, în reprezentarea de sine a dialecticii reapare inevitabil afirmaţia că ea este ştiinţa „devenirii" şi că devenirea constituie „marea lege" a realităţii. Şi atunci, desigur, ajungem la naiv-sugestivul exemplu al plantei care din sămânţă devine răsad, proces în care sămânţa dispare şi se transformă în plantă. Aceasta, la rândul ei, produce alte seminţe, pe care le răspândeşte şi care dau naştere unui nou răsad, în vreme ce prima plantă îmbătrâneşte şi dispare, aşa cum în general dispariţia reprezintă opusul devenirii. Să se fi trecut pe nesimţite de la polemica socială la ştiinţele

naturale şi la biologie? Într-adevăr, se pare că am schimbat domeniile, dar nu pe nesimţite – căci aşa-numita dialectică a naturii a constituit dintotdeauna călcâiul lui Ahile al acestei orientări. Mai ales odată cu Hegel, întâlneşti o sumedenie de asemenea afirmaţii amuzante, cum că floarea reprezintă *antiteza* mugurelui, pe când „fructul declară floarea drept o falsă existenţă a plantei” (*Fenomenologia spiritului*). Magie conceptuală, neîndemânare retorică? Aici, analiza scoate uşor în evidenţă un abuz verbal. Ironia criticilor pluteşte în aer – şi pe bună dreptate. Totuşi, ea nu trebuie să ne împiedice să vedem marea pildă pe care ne-o oferă acest exemplu. Aşa naiv cum este, el schiţează o viziune originară naivă asupra filosofării, viziune care nu a putut fi anulată de niciun fel de mare falsificare, dialectică sau analitică. Deci exemplul se referă la ciclul vieţii şi la marea preschimbare a fenomenelor între devenire, existenţă şi dispariţie. Vechea tradiţie a înţelepciunii – cea preştiinţifică – are în permanenţă sub ochi aceste fenomene. Ea contemplă schimbarea anotimpurilor, succesiunea ritmică între zi şi noapte, reiterarea stării de veghe şi a celei de somn, inspiraţia şi expiraţia, jocul de lumini şi umbre. În centrul acestor fenomene duale, ea descoperă opoziţia de sex, care oferă în acelaşi timp posibilitatea extinderii modelului diadic în triada dialectică. Căci din întâlnirea masculinului cu femininul se naşte copilul, sinteza dintre mamă şi tată, dintre ovul şi spermă, dragoste şi lege etc.

Ceea ce vreau să spun este că aceste observaţii naive arată pe ce anume a încercat să se sprijine dialectica în latura sa pozitivă. Pentru o lungă perioadă de timp, ea şi-a împrumutat ipotezele ontologice dintr-o filosofie a vieţii ce avea ca reper jocul unor forţe ale naturii şi al unor dualisme antagonice. Ceea ce se numeşte dialectică este de fapt o *ritmică* sau o filosofie a polarităţilor. Ea încearcă, pur contemplativ, să înţeleagă viaţa şi cosmosul ca o neîncetată alternare de faze şi stări ale existenţei, într-un permanent du-te-vino, precum fluxul şi refluxul, ciclurile constelaţiilor, bucuria şi tristeţea, viaţa şi moartea.

Această mare ritmică înţelege fără excepţie toate fenomenele ca pulsiuni, faze sau măsuri. Ea nu recunoaşte în acestea altceva decât un du-te-vino al unui întreg, al unui principiu cosmic în naturalele şi inevitabilele sale transformări. Că totul în această lume îşi are opusul, că toate stările se află de fapt într-o permanentă curgere şi circulaţie şi că extremele se întâlnesc sunt elemente ce stau la baza marilor şi statornicelor viziuni la care te aduce ritmica. „Dialectica" lui Heraclit (prima şi ultima dialectică europeană, care este şi o filosofie a pluralităţii; ea însă nu devine o polemică şi de aceea nu este contemplativă şi întunecată, nu doreşte să convingă şi e scrisă fără intenţia unui dialog-confruntare) corespunde întru totul acestui tip de învăţătură:

„Cele ce se opun tânjesc spre contopire. Din ceea ce se separă ia naştere cea mai frumoasă armonie, şi totul se naşte în virtutea dualităţii. Legătura: întregul şi ne-întregul, convergentul şi divergentul, consonantul şi disonantul, din toate unul şi din unul toate.

Separatul şi identicul cu sine se află mereu în noi: viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea, unul devine prin transformare celălalt şi, printr-o nouă preschimbare, revine înapoi la sine.

Nu intrăm de două ori în aceeaşi apă; suntem şi nu suntem" (*apud Antike Geisteswelt. Eine Sammlung klassischer Texte*, W. Rüegg, Frankfurt am Main, 1980, pp. 92 – 93).

O asemenea viziune asupra lumii ca întreg se bucură încă de calmul şi măreţia unei prime filosofii; ea are un sens contemplativ şi nu argumentativ. Este o învăţătură pentru fiecare şi pentru nimeni, nu vrea să convingă, eventual să indice; ar putea să rămână întru totul netransmisă şi sub nicio formă nu vrea să fie „combătută" ca opinie, ca poziţie. Discursul ei este ca o punere în acord cu cosmosul ritmic şi pulsatoriu. Lumea îşi are propriul curs şi propria-i respiraţie, iar această filosofie timpurie a polarităţilor nu a fost altceva decât o nonbeligerantă corespiraţie cu acest du-te-vino al lumii. Între această

„lege universală” a polarităţilor şi înţelegerea ei prin filosofi nu se distinge nicio separaţie. Gânditorul, care e mai mult un „văzător”, nu-şi arogă o poziţie „proprie” şi nu se ipostaziază ca subiect cunoscător în faţa fenomenului cunoscut. În această mare lume a pulsiunilor şi a răsturnărilor bipolare, el nu apare ca un eu care s-ar putea îndepărta de această lume şi din această distanţare să cadă în eroare. Tot ce spune el se spune şi prin el, iar acest lucru este mereu aşa, indiferent dacă el o spune sau nu. În ultimă instanţă, o astfel de învăţătură a polarităţilor ar putea fi numită o filosofie fără subiect. Acolo unde domneşte o asemenea viziune nu există, în esenţă, decât ritmuri, numai acest du-te-vino al energiilor şi al polurilor opuse, pentru eul separat al omului nerămânând o sferă proprie. În legătură cu aceste ritmuri, omul nu are decât o singură atitudine: dăruirea. A înţelege înseamnă a fi de acord. Cine vede că lumea este armonie în scindare nu va lupta împotriva ei. Acolo unde domneşte convingerea, subiectul conflictului este deja depăşit. Dacă însă am putea numi dialectica, în acest sens, ca fiind cu adevărat „cea mai înaltă teorie”, atunci, din punct de vedere *argumentativ*, ea va arăta întru totul lipsită de apărare; dându-şi frâu liber contemplaţiei, ea s-a destins într-o extrem de senină nedemonstrabilitate. O asemenea învăţătură nu este sub nicio formă o polemică – dimpotrivă, este o învăţătură a consonanţei şi a ritmicizării.

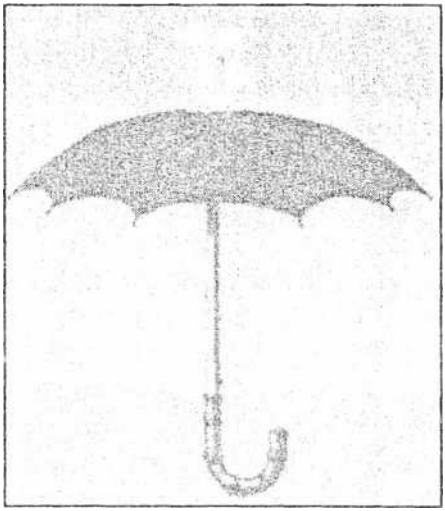
Dacă este într-adevăr corect să numim dialectică[93] o astfel de filosofie a polarităţilor, atunci, în orice caz, este vorba despre o teorie cosmologic-contemplativă, care nu include nimic din ceea ce ar putea aminti de relaţia modernă, „dialectică”, subiect – obiect. În privinţa polarităţilor, omul nu îşi poate crea o poziţie proprie; el nu se raportează la ele ca subiect, putând deveni el însuşi un

93 în lipsa unui interes filologic, eu nu am legat-o de un anume filosof, ci am reconstituit o tipologie ideală în care se întrevăd - atît cît am competenţa să o spun - mai degrabă figuri ale gîndirii asiatice decît europene.

pol, subiect între subiecte, energie între energii – pasiv şi activ, cufundat în ceea ce se petrece. Lui nu îi este dat să se raporteze fiinţei ca o alteritate (subiect) suverană şi autarhică. El îşi va asuma această poziţie abia odată cu autonomizarea comunităţii omeneşti, când, odată cu creşterea nivelului de civilizaţie şi a complexităţii socializării, principiul polemic devine tot mai activ, când oprimarea, violenţa, duşmănirea, dominaţia, războiul, ideologia, industria armamentului, strategia etc. Încep să formeze subiecte polemice specifice. Aceste subiecte alimentează intens desprinderea celuilalt „pol" şi fac din el un „lucru", într-o oarecare măsură, acest lucru corespunde polemizării împotriva impersonalului, despre care am discutat mai devreme. Astfel, nu avem de-a face numai cu ritmuri şi poluri opuse, ci şi cu antagonizări militare, politice, sociale şi ideologice. Principiul înduşmănirii invadează polurile neutre altă dată; relaţia energie – energie devine eu – sine impersonal, subiect – obiect. De acum înainte, eternul negativ dispare. În polemică, cealaltă parte, vocea ei trebuie reduse la tăcere. Dar astfel se sincopează ritmica lumii. Dialectica polemică încearcă încă să păstreze o urmă de polaritate atunci când afirmă că tranziţia prin polul opus este o necesitate. În realitate însă, ea aprobă şi continuă polemica deoarece şi-a încredinţat *victoria* asupra principiului opus. Împăcările pe care dialectica şi le-a imaginat au fost de fapt forme secundare de dominare, iar sintezele de gândire aveau rolul de a-l dezarma pe cel de-al doilea şi de a-l subordona. „Negare a negaţiei" sună neutru şi just numai în logică. Numai aici poate părea că antitezei i s-a făcut întru totul dreptate înainte ca negarea negaţiei să producă o sinteză. În realitate însă, ceea ce se are de fapt în vedere este o negare preventivă a negaţiei – cu alte cuvinte, o suprimare în faşă a antitezei. Antiteza nu se mai dezvoltă astfel până la a deveni un pol opus, ci rămâne un simplu „potenţial", o negaţie sufocată şi în adormire. De aceea, dialectica negativă a lui Adorno nu reprezintă o „degenerare târzie", ci o retragere fundamentală esenţială din dialectică.

Dialectica negativă recunoaşte în sfârşit dialectica obstrucţiei. Obstrucţia este singurul adaos pe care „subiectele” l-ar putea aduce lumii ritmurilor. Oamenilor le reuşeşte viaţa nu înăsprindu-se prin luptă, ci dezvoltând o cultură în care formulele ritmice îşi pot desfăşura jocul fără intruziunea noastră. Viaţa creativă înfloreşte acolo unde ne refuzăm puterea de a interveni. Astfel, nu există genii obstrucţionate, ci numai genii ale obstrucţiei.

Datorită clarităţii obstrucţiei şi a coerciţiei născute şi crescute odată cu el, „subiectul” îşi poate permite intervenţia numai obstrucţionând, combătând sau producând „obiecte”. În societate, el se naşte din miile de îngrădiri, din multitudinea de reuniuni, definiţii, opoziţii, inhibiţii şi cartografieri care îi constituie „identitatea”. A-l ataca înseamnă a-l împinge tot mai mult înspre sine.



René Magritte, *Vacanţa lui Hegel*, 1959.

În formă exoterică, noi am cunoscut acest fenomen numai atunci când înarmarea totală a subiectelor politice moderne a adus distrugerea lumii într-o proximitate practică. Una dintre abstracţiunile aparent cele mai simple, cea numită „război”, şi care „exprimă o străveche

şi universal valabilă relaţie pentru toate societăţile acestei lumi" (Marx)[94] devine din această cauză, pentru noi, cei de astăzi, o realitate practică. Abia pe culmile modernităţii ni se dezvăluie identitatea dintre subiectivitate şi înarmare. Abia aici avem de-a face cu „un război în sine", cu un „război *sans phrase*". Ceea ce, de-a lungul secolelor, învăţăturile esoterice ale acestei lumi au considerat a fi secretul cel mai primejdios iese acum la iveală, în lumina unei reflexivităţi trezite din hipnoză, prin care putem rosti, pe un ton egal, numele defensivităţii noastre. Abia în modernitate viaţă a îngheţat într-o atât de mare măsură în defensiva subiectelor, încât gândirea noastră poate ajunge – târziu, dar nu fără rost – la conceptul general care să desemneze această subiectivitate. Viaţa, aşa cum ar putea fi ea, este uitată tot mai mult, în tot mai complicatul sistem al restricţiilor cotidiene. De ajutat însă, ne poate ajuta numai ceea ce contribuie la dezarmarea subiectelor – pe toate planurile, în orice sens.

Dar în măsura în care diluarea subiectelor – asupra cărora minţile inspirate nu au încetat să se gândească – rămâne sarcina principală a raţiunii practice, filosofia, ca teorie a raţiunii, îşi câştigă şi ea de aici o ultimă normă. O gândire care s-a pus în slujba rigidizării subiectelor nu prea mai este raţională. Încă nu a existat raţiune care să ne apere fără să ne extindă. Astfel, o gândire matură nu se poate sustrage devenirii „dialectice". În final, chiar şi cea mai riguroasă gândire trebuie să treacă peste sine ca simplă gândire a unui subiect. Dacă, în spiritul unei filosofii a conştiinţei, punem accentul pe reflecţia de sine; în spiritul unei filosofii a limbii, „pe practica comunicaţională"; în spiritul metareligiozităţii, pe

94 La Marx, această formulă - din prefaţa la Grundrisse [Fundamentele criticii economiei politice - n.t.] - se referă la conceptul abstract de muncă al lui Adam Smith. Este o ironie faptul că însuşi dialecticianul Marx ne-a rămas dator cu o simplă conceptualizare generală a polemicului. Şi ar fi putut să ne-o ofere dacă nu s-ar fi „extins" numai într-o direcţie: de la filosofie la critica economiei politice. Datorită acestei scăpări s-a putut dezvolta terorismul principial al lui Lenin, cu nefastele sale consecinţe.

contopirea prin meditaţie; sau, estetic, pe o transcendenţă ludică – în toate aceste cazuri decizia constituie un act raţional, adică o raţiune fizionomico-simpatetică de a da ascultare, fără constrângere, pornirilor corpului nostru.

## IV Secţiunea istorică

## Simptomul Weimar. Modele ale conştiinţei în modernitatea germană

„Totul arată înspăimântător – şi asta mai puţin din cauza lucrurilor care produc frica, cât mai ales din pricina deplinei siguranţe cu care se încalcă acordul secret existent între oameni. Impresia e cam ca atunci când într-o cameră cineva ridică vocea: «Acum, că suntem numai între noi, animalele…»".

Ernst Jünger, „*Grausame Bücher*", în *Das abenteuerliche Herz*

După cum s-a arătat, cinismul constituie o figură de bază a retractării în desfăşurarea istorică a conştiinţelor combatante. În el, „ideologiile" se trezesc la sine. Strălucesc ostentativ într-o poză a irevocabilităţii răutăcioase. De-a lungul istoriei, apar vremuri puternic înclinate spre cinism; în termeni marxişti, vremuri ale dominaţiei de clasă – epoci ale unei ideologii devenite reflexivă, în care normele şi dogmele unei culturi, într-o tensiune ironică, se antrenează într-un joc cu contradicţiile lor interne. În istoria omenească de până acum, devenirea reflexivă a falselor şi relelor ipostaze ale conştiinţei a constituit mereu un simptom al patologiei culturale – expresie a faptului că straturile conducătoare au fost cuprinse de un val de morbiditate, împingând spre sălbăticire şi dezinhibare. Despre acestea, Oswald Spengler are întotdeauna de spus ceea ce noi aşteptăm de la el, afirmaţii derutante în materie de precizie fizionomică. În perioadele târzii, se întâmplă că forţele iniţiale, naivităţile şi tensiunile volitive dintr-un strat cultural dominant s-au consumat prin procese de învăţare strategice. De aceea, vremurile sunt înclinate spre cinism, spre gesturile goale şi frazeologia rafinată. Aici, în spatele fiecărui cu vânt oficial se ascund rezerve, alternative şi ironii; aici, în spatele exteriorizărilor oficiale se aud submonologuri mute, de care numai iniţiatul, părtaşul la

corupţie, la decadenţă şi la ironie au habar. Zâmbetul augurilor este deopotrivă zâmbetul claselor dominante în declin.

Proiectul meu cu privire la Republica de la Weimar ocoleşte intenţionat vocabularul patografic al criticii culturale, precum şi îndoielnica sănătate a mult infatuatelor filosofii ale istoriei care se reped să vorbească despre decadenţă şi putrefacţie într-o cultură de îndată ce o parte din reprezentanţii ei se arată mai şovăitori, mai sensibili, mai lipsiţi de continuitate şi mai problematizanţi. Fenomenul ideologiei reflexive nu se poate identifica întru totul cu declinul. Dacă naivităţile sunt în descreştere, iar raţionalitatea în ascensiune, lucrul acesta nu trebuie neapărat să identifice amurgul Occidentului. Nu e nevoie nici de moralism şi nici de metafore obtuze. Chiar şi Ernst Bloch – care, în general, a scris lucruri mai subtile pe această temă şi, în particular, despre „simptomul Weimar” (*Erbschaft dieser Zeit*) – îşi arogă uneori această poziţie „sănătoasă”: „Ideologia putredă, în vremurile crepusculare ale unei societăţi structurate pe clase… falsă conştiinţă deja identificată, prin urmare iluzie” (*Das Prinzip Hoffnung*, I, p. 169). Modul în care privim presupune o psihostructură în cadrul căreia, între dezvăluirea „înşelătoriei” (conştientizarea „falsei ideologii”) şi adevărul plin de miez ar fi doar un pas. Însă atât psihologic, cât şi sociologic, stările actuale sunt la mare distanţă de trecut – iar în ceea ce priveşte adevărul, aproape nimeni nu-şi mai poate închipui construirea unei relaţii stabile. Un stadiu presau postmorbid se extinde într-o nouă normalitate. După o sută de ani de criză, cuvântul „criză” e la fel de ofilit ca şi indivizii pe care trebuia să-i trezească din amorţeală. Structurile moderne, reflexiv-cinice, supravieţuiesc în mod evident fazelor multicolore ale decadenţei; chiar şi cinismele cenuşii ale obiectivităţii moderne rămân tot cinisme, chiar dacă nu mai au în repertoriu nimic din poza morbidităţii aristocrate, din estetismul, dandysmul şi modul de viaţă spiritual şi stricat al individualităţilor supraeducate din burghezia târzie. Noi

trăim astăzi într-un cinism care nu mai dă naştere la flori ale răului, la măreţe priviri de gheaţă, la focuri de artificii şi prăbuşiri spectaculoase. În locul lor avem oraşe de beton, democraţie pe hârtie, apatie, mediocritate fără de sfârşit, rezolvare de probleme, o jalnică gargară despre responsabilitate, pesimism retardat şi ironii insipide. E posibil să mai avem încă mult de-a face cu acest „spirit". Asta nu mai este însă nici măcar o mentalitate decadentă – nu poate fi decadentă, pentru că nu a fost precedată de o înălţime de la care să se prăvălească. Ceea ce este astăzi cinic alunecă de multă vreme la vale în acest stil.

După cum am mai spus, ideologiei reflexive nu îi corespunde nicio formă de „demascare". Realismul religios încă nu şi-a găsit critica, întrucât critica nu-şi poate câştiga legitimitatea dacă nu se opune neştiinţei. În cadrul conştiinţei difuz-cinice nu domneşte o neştiinţă autentică, ci doar o scindare internă neafectată de niciuna din strategiile Luminilor şi caracterizată de un semiîntuneric conştientizat, care, în tulburarea sa, reuşeşte să-şi afle – Dumnezeu ştie de unde – resursele de a se perpetua. Chiar şi o critică ce devine cinică pentru a se putea bate cu cinismul dominant e sortită eşecului. Cam aşa am putea schiţa identitatea criticii în vremea Republicii de la Weimar.

Republica de la Weimar aparţine acelor fenomene istorice în cazul cărora poţi studia cel mai bine felul în care modernizarea unei societăţi îşi cere preţul. Aici, uriaşe cuceriri tehnice se preschimbă pe un tot mai mare disconfort în lipsa de cultură; înlesniri civilizatorii, pe sentimentul lipsei de sens. Proiecte gigantice se ridică la orizont, dar în umbra lor se conturează întrebarea: pentru ce toate acestea, şi cu ce mă afectează pe mine? Pentru intelectualitatea care a participat la realizarea acestui proces nu mai există pur şi simplu „falsă conştiinţă", ci doar o incurabilă conştiinţă general răspândită. Dat fiind că aceasta nu mai are nimic „sfânt", ea pofteşte. Iar pofta ei amorfă şi indefinibilă domină o lume a instrumentelor, care însă nu o satisfac cu adevărat.

În cultura Weimar-ului – lucru pe care l-am subliniat deja în prima meditaţie preliminară [vezi *Critica raţiunii cinice*, vol. I, pp. 23 – 29, n.t.], cinismul îşi are încă idiomul său. Era muşcător şi productiv. Cel de azi se exprimă numai în stilul lui „nu-mulţumesc”, ursuz sau birocratic. Căci, în ciuda tutoror celor întâmplate, vârfurile culturii weimareze sunt dominate încă de o mare afinitate pentru valorile înalte şi pentru idealurile tradiţiei metafizice, a căror prăbuşire este evidenţiată astăzi în mii de deziluzionări şi demontări îndrăzneţe şi proaspăt-agresive. Putem descoperi elemente kynice şi cinice în toate esteticile progresiste ale timpului – niciun cu vânt însă despre fenomenul de alienare spirituală al micii burghezii şi despre rătăcirea sa în fanteziile soldăţeşti-politice (fascismul). Printre spiritele productive ale epocii, nu puţini sunt cei care îşi asumă ca mod de exprimare a dezamăgirilor lor, a sarcasmului şi a noii mari răceli o artă agresivă. Astfel ia naştere un limbaj în care negativitatea şi modernitatea, nefericirea şi reflecţia asupra contemporaneităţii devin identice. Din acest cerc ne parvin mari poze ale conservării individuale într-o realitate strident incurabilă. Aici, primul război mondial mai poate fi încă perceput ca o experienţă metafizică – parafrază militară la Nietzsche, „Dumnezeu a murit”. Eul postbelic este un moştenitor fără testament şi aproape inevitabil condamnat la cinism. Încă o dată, el se proiectează în mari luări de poziţie: autonomie estetică în faţa fărâmiţării cauzate de o epocă a distrugerii generalizate; o mască a superiorităţii în plin proces de scindare; o aprobare rece a realităţilor care spun „nu” viselor noastre; depăşirea răcelii lumii printr-o răceală a artei. Cinicii artei weimareze se antrenează pentru a face pe stăpânii situaţiei; dar situaţia e de aşa natură încât nu există decât deasupra şi dedesubt, dar nu şi control. Ei exersează ridicarea deasupra absurdului, deasupra unui ininteligibil de multă vreme scrutat cu privirea. Lipsiţi de respect, ei îşi pun propriile poze în faţa fatalităţii vremurilor – vremuri apăsătoare şi obişnuite deopotrivă: să te laşi purtat de

valul cinismului şi apoi, hopa, să constaţi că trăieşti bine-mersi. Modernizarea conştiinţei nefericite.

## 1. Cristalizarea weimareză. Tranziţia unei epoci de la memorie la istorie

„Trei sferturi din literatura şi din toată filosofia voastră constituie expresia unui disconfort”.

Bruno Frank, *Politische Novelle*, 1928

De-a lungul deceniului în care m-am ocupat de cultura weimareză, am dezvoltat, timid la început, un sentiment de neîncredere faţă de cercetarea în acest domeniu, şi care mai târziu a devenit o îndoială teoretică fundamentată. Cu cât citesc mai mult, cu atât mai puţin mă pot pronunţa asupra învrednicirii noastre de a spune lucruri înţelepte despre cultura şi conştiinţa acelor ani. Şi cu cât cercetarea ia amploare, cu atât mai mult îndoiala mea devine mai mare. Nu schimbă cu nimic o serie de impresionante analize şi reprezentări ştiinţifice. Îndoiala nu se referă la posibilitatea de a reflecta istoric-critic la un aspect sau altul al vieţii culturale a acelei epoci, ci la puterea noastră de a lua o atitudine productivă în ceea ce priveşte continuitatea şi discontinuitatea noastră referitoare la Weimar. Îndoiala mea poate fi înţeleasă ca expresie a unei îngrijorări de tip „filosofic a istoriei”.

Există două tipuri de abordare a Weimar-ului, ambele uşor de distins: unul nostalgic-arheologic şi altul apologetic-politic. Primul trece prin literatura memorialistică, prin tradiţia orală a bătrânilor şi prin curiozitatea proiectivă a grupărilor politice marginale de azi. Conform acestora, în Germania a existat o vreme când viaţa era „încă interesantă”, unde politica şi cultura s-au contopit dramatic, vital, tumultuos într-un ciclu de atracţii şi respingeri – de parcă teatralitatea ar fi constituit numitorul comun al tuturor manifestărilor vieţii sociale, de la expresionism până la picioarele Marlenei Dietrich în *Blauen Engel* (*Îngerul albastru*), de la farsa sângeroasă a puciului hitlerist din 1923 până la *Opera de trei parale*, de la impunătoarea înmormântare a lui Rathenau din 1922 până la măgăria incendierii Reichstag-ului în 1933. De pe

buzele tuturor, permanenta criză a devenit un iscusit regizor în stare să producă efecte dintre cele mai impresionante. Pe lângă nostalgia celor care îşi amintesc, se mai poate observa şi un chinuitor dor stângist după Republica de la Weimar, care ar fi găzduit un larg spectru al culturii politice, de la liberalismul de stânga al lui Tucholsky, Ossietzky, Kästner, Heinrich Mann etc. la autorii simpatizanţi ai social-democraţiei şi ai comunismului, de la radicalii de stânga până la marixiştii independenţi precum Benjamin, Korsch, Brecht şi teoria critică timpurie… Republica de la Weimar a devenit un fel de obiect de joacă al istorismului de stânga, un câmp de exerciţiu pentru partizanate şi angajări retroactive, de parcă ar fi de folos a se şti, măcar *a posteriori*, de care parte a spectrului politic ai fi luptat. Dat fiind că al III-lea Reich şi restauraţia din epoca Adenauer au făcut imposibilă reconectarea la ideile şi potenţialele culturii weimareze, noua stingă a trebuit să-şi creeze un acces de tip arheologic la straturile subterane ale culturii politice germane. Arhivarea, răsfoitul, cititul şi tot ce aduc ele fac o impresie distinctă; o anumită tradiţie, neîntreruptă, trebuia să se autoexhumeze, pentru ca apoi să ajungă surprinsă la concluzia că toate au mai existat deja – anume „identitatea” noastră intelecutală de sub depunerile timpului.

Cel de-al doilea tip de a aborda Weimar-ul alege ca punct de observaţie fascismul şi hegemonia naţional-socialismului. Interesul este aici mai tot timpul apologetic şi didactic. De ce o anumită persoană sau un anumit partid *au trebuit* să se comporte astfel? De ce fascismul naţional-socialist s-a dovedit atât de iminent şi cum ar fi putut fi ţinut în frâu? De ce evenimentele petrecute au fost atât de cumplite? Din această perspectivă, temporal, Weimar apare ca un prefascism, anume timpul de dinaintea lui Hitler. Literatura lui cum-a-fost-cu-putinţă umple deja biblioteci întregi. Weimar funcţionează ca un avertisment al eticii politice, semnalând ce se întâmplă atunci când lipseşte centrul democratic, când forţele neliberale devin

prea puternice, când partidele muncitoreşti se măcelăresc între ele, când capitalul monopolist nu ştie cum să o ia înainte etc. Un număr de autori stinseră „încă de atunci” care era calea dreaptă, dar n-au reuşit să ţină frâiele; o altă tabără „rătăcea” încă de atunci, aşa încât acum ştie ce i se făcut. Astfel, pentru toată lumea, Weimar reprezintă ora de istorie politică şi morală din care fiecare îşi trage propria învăţătură. Dat fiind că generaţia de martori oculari îmbătrâneşte şi moare, pedagogizării politice a acelor vremuri începe să nu-i mai stea nimic în cale – poate doar academizarea…

Împotriva ambelor tipuri se manifestă îndoială. E posibil oare ca ele să nu fi produs altceva decât o cercetare blocată într-un „stadiu al oglinzii”, datoare în continuare unor relaţii „interesate” faţă de „obiectul” lor? Proiecţii, apologetică, depăşire, nostalgie, salvare – toate acestea sunt imagini şi poziţii într-o galerie a istoriografiei. „Ceea ce voi numiţi al vremii spirit/ E însuşi spiritul stăpânilor/ În care vremea se-oglindeşte” (*Faust I*). Este oare „obiectul Weimar” vizibil pentru noi? Putem noi experimenta şi alte optici decât cele nostalgice, proiective, apologetice şi didactice?

Opinia mea este că formele specifice culturii Weimar-ului devin iarăşi vizibile prin prisma cinismului reîntors la sine al zilelor noastre. Cu cât mai clară devine pentru noi structura cinică modernă, cu atât mai mult ne putem însuşi optica ce caracterizează atât de intim acest fenomen. Astfel, descoperim în cultura Weimar-ului adevărata perioadă de „descălecare” a acestei structuri cinice şi a dimensiunii sale de hegemonie culturală. Abia atunci imoralismele strategice, captive până în acel moment în medii ermetice, au început să pătrundă conştiinţa colectivă, iar tot ce a reprezentat o confidenţialitate internă a *Realpolitik*, a diplomaţiei, a înaltelor state-majore, a crimei organizate, a prostituţiei şi antreprenoriatului a fost cuprins de o poftă uriaşă de adevăr şi, ca atare, irevocabil transpusă în clarobscurul „secretelor publice”.

Atât timp cât nu avem o priză bună şi explicită asupra cinismului, esenţialul culturii weimareze continuă să ne scape. De aceea reflecţia de sine are întâietate în faţa istoriografiei. Naivă, ea şi-a atins deja frontiera. Abia o reflecţie de sine precizată poate face din nou posibilă o experienţă istorică profundă – desigur, dacă credem că avem nevoie de ea. Invers însă, trebuie să te fi alimentat din abundenţă cu *haute – goût*-ul specific al cinismului weimarez şi fascist pentru a realiza că în cadrul acestora acţionează o serie de structuri care persistă şi ne pun în legătură cu trecutul. Obiectele istorice nu „există" pur şi simplu – ele se ivesc odată cu dezvoltarea văzului.

O altă îndoială referitoare la uzualele reprezentări ale Weimar-ului vine ca un reflex natural al cercetării surselor. Citind documentele, îţi dai seama că multe din textele de atunci sunt scrise – în ceea ce priveşte reflecţia, punctul de vedere şi expresia – la un nivel mult mai ridicat decât istoriile culturale ulterioare „despre" ele. Acestea din urmă profită de obicei numai de deplasarea în timp a punctului de observaţie, iar singura lor artă de a fi mai deştepte provine din această ulterioritate. Aceasta este însă viclenia obiectului Weimar. Mai departe, nu se mai poate vorbi despre el fără a ţine cont de toate cele spuse de contemporani despre ei înşişi. În ciuda multor contraexemple, impresionantele lor edificii fac din cultura Weimar-ului cea mai activă epocă a istoriei de până acum – o epocă de o înaltă reflexivitate, meditativă, plină de fantezie şi expresivă, traversată de cele mai complexe strategii autocontemplative şi autoanalitice. Vorbind numai „despre" ea înseamnă a fi sub ea. Comentariul nostru riscă să gloseze pe marginea unor lucruri care ne depăşesc înţelegerea, deoarece textele au aşezat ceea ce se subînţelege la un nivel atât de ridicat, încât vremurile ce i-au urmat nu-şi mai pot asuma automat puterea de a le reconstitui în întregime la aceeaşi atitudine. (Lucru valabil nu numai pentru cultura acestor ani, dar în special pentru ea.) îmi doresc să pot arăta cum diverse domenii ale culturii Weimar-ului au fost încununate de structuri cinice,

abia acum descoperite de spiritul deziluzionat, kynic-cinic şi crizoman al anilor 70 – 80. Timpurile se înţeleg reciproc peste arcul unei jumătăţi de secol din cauza unei similitudini reiterate în materie de experienţe. Cât despre disconfortul autocontemplativ, mizantropia înţeleaptă şi demoralizarea reflectată, ele redevin congenitale. Este o formă de exprimare pozitivă, dar care cuprinde un fenomen periculos. Noi lucrăm aici cu o ipoteză pe care o presupunem că ar fi corectă, sperând însă că funcţionează ca o *self-distroying prophecy* – anume că astfel de structuri evidenţiază o tipologie a perioadelor interbelice, în care niciun tip de inteligenţă şi nicio formă de bunăvoinţă nu fac un gest pentru a opri tendinţele catastrofale ale sistemului.

Metoda de reprezentare este una asociativă şi, în acelaşi timp, una care construieşte. *Citatele* amănunţite îi sunt esenţiale. Îmi va face mare plăcere să-i transmit cititorului parte din uimirea şi stupefacţia pe care pura lectură le poate produce – desigur, în contexte prefabricate. Temele sunt relativ multiple, şi nu sunt urmate până la capăt. Fiecare capitol trebuie să fie numai o aluzie. Rezultatul final este un labirint explorat metodic, presupunându-se că poţi ajunge la cunoaşterea unor epoci explorând colecţiile de texte contemporane lor, la fel cum explorezi pereţii de sticlă şi oglindă ai unui labirint de bâlci. Prin asta vreau să clarific un lucru – în mod normal, imposibil de înţeles, încercând să arăt cum el, în multiplicitatea şi discontinuitatea sa interioară, ne depăşeşte puterile normale de înţelegere. Avem nevoie de un „cubism” logic şi istoric, o simultaneitate a gândirii şi a privirii. În viaţa de zi cu zi, nu suntem suficient de excentrici pentru a putea surprinde excentricitatea devenită normalitate a cotidianului şi a istoriei noastre. Ca atare, putem privi „simptomul Weimar” drept o aventură metodologică: o călătorie într-o lume a nebuniei, care însă ne-a produs.

## 2. Ştiinţa dadaistă a haosului. Cinismele semantice

„1° În jurul unei mingi de foc zboară o bilă de căcat, vândută pe ciorapi de damă şi preţuită de Gauguin…
78° Un şut cosmosului! Vivat Dada!!!”
Walter Serner, *Letzte Lockerung*, 1918/1920

„Avem dreptul la orice formă de amuzament – în cuvinte, în forme, în culori, în zgomote; dar toate acestea constituie de fapt o tâmpenie fără margini, pe care, conştient, o iubim şi o producem – o teribilă ironie, ca şi viaţa însăşi; tehnica precisă a nonsensului văzut ca sens ultim al lumii”.
Raoul Hausmann, *Der deutsche Spießer ärgert sich*

„Hindendorf, Ludenburg nu sunt nume istorice. Există doar un singur nume istoric: Baader”.
Johannes Baader, *Reklame fur mich*

„Toată lumea să trăiască – numai unul trebuie să dispară – burghezul…”
Richard Huelsenbeck

Neokynismul secolului XX intră în scenă odată cu dadaismul. Ţinta atacului său: tot ce se ia în serios – fie în domeniul culturii şi artelor, fie în politică sau în viaţa burgheză. Nimic nu a lovit cu atâta furie *l esprit de sérieux* al secolului nostru ca ambuscada dadaistă. În esenţă, dadaismul nu este nicio mişcare artistică, niciuna anti-artistică, ci o *philosophische Aktion* radicală. Ea practică ştiinţa unei ironii militante[95].

De la burgheza „instituţie artă” (Peter Bürger), dada preia numai următorul motiv: în secolul burgheziei, arta a

95 Otto Flake, 1923 : „Dada este acelaşi lucru ca, pe vremuri, renumita dar puţin înţeleasa ironie romantică - o formă a suspendării. Ceea ce se suspendă este seriozitatea - şi nu numai seriozitatea vieţii...” (Das Logbuch, Gütersloh, 1970, p. 295).

dobândit un puternic elan filosofic, acela al libertăţii de expresie amorale. Dar arta nu mai era de mult ceea ce fusese odinioară în centrul său şi în perioada de formare neokynică (în *Sturm und Drang*-ul burghez al secolului al XVIII-lea), anume un mijloc de exprimare a „adevărului”. Ceea ce dadaiştii au în faţă este o artă de tip esteticist, o artă a artiştilor. Ea se lua pe sine foarte în serios, constituind un substitut religios şi un mijloc de înfrumuseţare a „oribilei realităţi burghezo-capitaliste”. De aceea dadaiştii nu au făcut altceva decât să recupereze impulsul filosofic al artelor – voinţa lor de adevăr – împotriva exceselor sale în materie de artisticitate şi subtilitate şi împotriva manierismelor sale înstrăinate de viaţă. Cu o mişcare violentă, ei au pus sub semnul egalităţii arta şi ceea ce, la vremea respectivă, se numea în mod peiorativ „tehnică” – acea artă superficială a înfrumuseţării care să răspundă cererii „filistinilor” de amuzament şi distanţare de realitate. Pentru avangardişti, realul avea mai degrabă gustul negativităţii crude. Aşa se face că dadaiştii paşnici şi anti-militarişti din Zürich-ul anului 1916 (aproape în totalitate emigranţi din ţările beligerante) îi numărau în rândul adversarilor până şi pe pacifişti, pentru că aceştia din urmă aşezau, la modul ruşinos şi nerealist, în faţa realităţii un *ideal* al păcii. Aici se poate observa pentru prima oară iscălitura modernităţii kynice: a spune *da* realităţii ca realitate; a spune *nu* şi a lovi peste faţă tot ceea ce este doar „gândire frumoasă”.

„Toţi artiştii manufacturieri din Zürich au pornit o campanie împotriva noastră. A fost minunat; acum ştiam cu cine avem de-a face. Eram împotriva pacifiştilor pentru că războiul ne dăduse posibilitatea să existăm în toată gloria noastră. Şi pe atunci pacifiştii erau mult mai decenţi decât sunt astăzi, când fiecare tânăr naiv vrea, cu cărţile sale, să folosească conjunctura împotriva vremurilor. Eram pentru război; dadaismul este şi astăzi pentru război. Lucrurile trebuie să se izbească unele de altele, şi coliziunile sunt încă mult prea puţin cumplite”.

Acestea erau cuvintele rostite de Richard

Huelsenbeck în prima sa cuvântare dadaistă în Germania (Berlin, februarie 1918). Din punct de vedere moral, niciodată nu ne vom putea forma o relaţie cu un astfel de text. Probabil că nici măcar una psihologică. Trebuie mai întâi să te obişnuieşti cu aceste moduri de adresare ironic-polemice pentru a-l înţelege pe Huelsenbeck: el experimentează o nouă tactică pe o temă extrem de delicată, şi anume aceea de a se declara de acord, într-o manieră murdar-ironică, cu răul cel mai mare. Prin afirmaţii cinice, el îşi edifică un eu dincolo de bine şi de rău, care se vrea la fel ca şi epoca în care trăieşte.

La acea vreme, războiul făcea ravagii pe toate fronturile. „Valorile" Occidentului erau în plin proces de „prăbuşire", la fel ca şi frontul german – şi, odată cu ele, un întreg secol desemnat drept cel burghez, anume îmbătrânitul secol al XIX-lea. Prin confruntările de materiale produse de al doilea război mondial, Europa trecea printr-o perioadă a „întoarcerii reprimatului" – întoarcerea bestiei dintr-o pace eronată, aparţinând unui filistinism imperialist. Progresul burghez fusese un non-realism; tot ceea ce el a încercat să treacă sub tăcere îi exploda acum în faţă. După Nietzsche, dadaiştii au fost primii care au încercat să privească întoarcerea reprimatului de pe o poziţie pozitivă. Astfel, ei au dat o altă direcţie dreptului „liber" la expresie artistică. Între mentalitatea generalilor – care, serios, se declară pentru – şi cea a pacifiştilor – care, tot serios, se declară împotrivă, dadaiştii construiesc o a treia poziţie, gălăgios-răutăcioasă şi „liberă" de orice fel de scrupule: a fi neserios pentru.

Dadaismul preia o parte din forţa sa de impact din sentimentul produs de o privire limpede şi invincibilă asupra lumii. Masca este patetică şi pozitivistă. Se face, fără compromisuri, distincţie între „faptele crude” şi fraze, între simpla cultură şi dura realitate.

„Noi nu propagăm o etică ce rămâne mereu ideală (păcăleală)… Ne dorim să punem în ordine economia şi sexualitatea, şi nu dăm doi bani pe o cultură ce n-a existat ca lucru palpabil. Îi dorim sfârşitul… Sperăm că lumea mişcă, se mişcă, te mişcă, creează nelinişte în loc de repaus – jos cu toate scaunele, cu toate sentimentele şi cu gesturile nobile…”

Hausmann, *Der deutsche Spießer ärgert sich*

*Manifestul dadaist* spune următoarele:

„Cuvântul «dada» simbolizează cea mai primitivă relaţie cu ceea ce ne înconjoară. Cu dadaismul, o nouă realitate îşi intră în drepturi. Viaţa ne apare ca un amestec simultan de zgomote, culori şi ritmuri spirituale, reprodusă de arta dadaistă cu toate strigătele şi febrilitatea temerarului său suflet cotidian şi a întregii şi brutalei sale realităţi…”

În dadaism, indivizii realizează pentru prima dată în mod conştient o întoarcere exemplară pentru toată subiectivitatea modernă a noii relaţii dintre eu şi lume: individul kynic se desprinde cu totul de poza artistului în sine (geniul), a gânditorului planetar (filosoful), a antreprenorului avântat; pentru el contează mult mai mult datul. Dacă ceea ce ne pune în mişcare este un lucru brutal, atunci trebuie să fim şi noi brutali. Dadaismul nu vede un cosmos ordonat. Ceea ce-l atinge pe el este orientarea în haos. În mijlocul gălăgiosului masacru, orice poză meditativă e lipsită de sens, aşa cum apare ea în tihnit-agitatele filosofii ale acelor vremuri. Dadaismul îi cerea existenţei o absolută contemporaneitate cu dezvoltările propriilor vremuri – o avangardă existenţială. Numai ceea ce este avansat la superlativ trăieşte în prima linie a timpului: războiul a dobândit mobilitate şi autodizolvare; forma cea mai evoluată a distrugerii, ajungând până la artă; antipsihologie, antiburghezie. Dorinţa de adevăr a acestui curent este de a avea timpurile în nervi şi de a trăi şi gândi în ritmurile acestora[96].

Se poate auzi aici un ecou filosofic: dadaismul preia motive ale ontologiei existenţialiste heideggeriene, care, la un nivel conceptual extrem de ridicat, critică minciuna privind subiectul, ticluită de filosofia dominantă

96 Aceasta pare a fi o caracteristică esenţială a moralei de stînga. Cf. afirmaţia lui Regler: „Cine nu a luat parte la vremurile sale, a fost un om sărac. Aceste cuvinte au devenit o lege nescrisă, apoi o apăsare şi, în final, un şantaj moral” (Das Ohr des Malchus, Frankfurt am Main, 1975, p. 161). ’

europeană. Eul nu este stăpânul lumii, ci trăieşte în aceasta cu statutul de *îmbrâncit în ea*; permanent realizăm „schiţe”, dar şi acestea sunt, la rândul lor, „schiţe îmbrâncite”, astfel că la un prim nivel funcţionează o structură a existenţei pasive. Dacă aşezăm alături pe:

„A fi dadaist înseamnă *a te lăsa îmbrâncit de* (*pe*) *lucruri*, a fi împotriva oricărei sedimentări, a sta un moment pe scaun înseamnă a-ţi pune viaţa în primejdie…”
(*manifest dadaist*, 1918)

Am putea uşor trage concluzia că ontologia existenţială ar fi o depăşire academică a „dadasofiei” sau „dadalogiei” – prin care Martin Heidegger a ştiut să-i pună cu mult succes între paranteze maestrului

Johannes Baader rangul de Mare Dadaist. Secretul succesului său trimite la ceea ce produce „eşuarea” dadaismului: seriozitatea. În locul sclipitor-neserioaselor producţii ale artiştilor „îmbrânciţi” dadaistic şi al satirei politizante, îmbrâncirea face carieră în varianta sa serioasă.

Atacul dadaist are două laturi: una kynică şi alta cinică. Atmosfera celei dintâi este jucăuşă şi productivă, copilăroasă şi pentru copii, înţeleaptă, generoasă, ironică, suverană, intangibil-realistă. Cea de-a doua indică tensiuni distructive puternice, ură şi reacţii defensive orgolioase faţă de fetişul burghez interiorizat, nenumărate proiecţii şi o dinamică a afectelor de la dispreţ la dezamăgire, de la autorigidizare la atrofiere a ironiei. Nu e simplu să separi aceste două afecte; împreună, ele fac din fenomenul dada un complex strălucitor, care se sustrage atribuirilor şi reacţiilor afective simple. Chiar şi în faţa fascismului dadaismul se comportă ambivalent: elementele sale kynice îl fac să aparţină întru totul antifascismului, logicii şi „esteticii rezistenţei”. Elementele sale cinice îl apropie de estetica prefascistă a distrugerii, care doreşte să supravieţuiască urgiei. Dadaismul combate „seriozitatea sângeroasă” care, totuşi, prin aspectele sale agresive, se

află adânc cuibărit şi în el. Însă dadaiştii nu au reuşit să-şi treacă prin filtrul ironiei propriile teme: atitudinea lor ironică a conservat o importantă cantitate de distructivitate neeliberată, iar în felul lor de a se pune în mişcare se poate descoperi încă multă rezistenţă şi rigiditate.

Filosofia dada dezvoltă pe alocuri viziuni mistic-ironice care sărbătoresc viaţa în plinătatea sa nediferenţiată, mereu într-un ton strident disperat, ca în proclamaţia marelui dada Johannes Baader:

„Un dadaist este un om care iubeşte viaţa în toate formele sale şi care ştie şi zice: nu numai aici, ci şi acolo, şi acolo, şi acolo există viaţă! Ca atare, adevăratul dadaist domină (?) întregul registru (!) al exteriorizărilor umane, de la persiflajul de sine grotesc până la cel mai sfânt cuvânt al slujbei bisericeşti de pe această sferă pârguită şi aparţinând tuturor muritorilor numită pământ…”

Chiar şi în imnurile gigantomane ale căpeteniei de sectă Baader, care se lasă proclamat preşedinte al cosmosului, îşi fac apariţia încercările tipice ale încuviinţării, în care ironia dadaistă se întâlneşte atât de bine cu aspectul kynic al religiei (vezi felul în care dadaiştii privesc mistica, în special cazul lui Hugo Ball).

Prin dadaism se experimentează o filosofie provizorie a lui „da”, care se dedică întâi şi întâi energiei concrete, momentane, capricioase şi creative a individului dada. „Da”-ul răspunde stării lumii care este supusă ironiei, dar şi mai mult momentului trăit, în care realizează minunea unui mereu efemer prezent şi paradoxul existenţialist al duratei interioare, deopotrivă neatinsă şi traversată de turbulenţele lumii[97]. Pentru ca acest element vital dinamic să treacă în prim-plan, suprastructura culturală trebuie

97 Dadaismul ar trebui înţeles ca o şcoală a pozitivismului „subiectiv” - spre deosebire de pozitivismul „obiectiv” al empirismului logic. Ambele pozitivisme au în comun un cinism semantic radical. Dada vorbeşte despre nonsens în sens existenţial ; pozitiviştii logici, despre lipsă de sens în ceea ce priveşte propoziţiile (de exemplu, cele metafizice).

distrusă. De aceea dadaiştii văd în expresionism numai o continuare a idealismului german: „scârboasele întunecări ale obiectelor, numite expresionism”.

„Primul expresionist, omul care a descoperit «libertatea interioară», a fost un saxon mâncău şi băutor, pe numele său Martin Luther. El a alăturat înclinaţia protestatară a neamţului spre o inexplicabilă «interioritate» egală cu ipocrizia, spre jonglerii cu suferinţe imaginate şi prăpăstii ale «sufletului», unei supuşenii de servitor în faţa autorităţii publice. El este tatăl lui Kant, al lui Schopenhauer şi al nonsensului artistic de azi, care se holbează la lume şi încearcă prin asta să o anuleze”.

Raoul Hausmann, Rückkehr zur Gegenständlichkeit în der Kunst

Ceea ce se observă aici este realismul kynic al lui Nietzsche – cu aceeaşi componentă de ură antiprotestantă. „Da”-ul dadaist acordat realităţii şi realizării nu se interesează de opinia experţilor, cunoscătorilor, snobilor şi criticilor. Dadaismul poate fi înţeles ca un prolog al emancipării diletantului, care porneşte de la premisa că bucuria exprimării este mai importantă decât rezultatul. Măiestria este numai un adaos la autenticitate; ceea ce contează nu sunt operele rămase, ci momentul realizării lor intensive.

Un alt motiv nietzschean în cadrul dadasofiei: reîntoarcerea identicului. În acest sens, *Rezolvat pe calea dada*. *Un trialog între fiinţe omeneşti*, una din strălucitoarele scrieri dada, deschide spre ample dimensiuni istorice.

„… Dada a existat dintotdeauna – în Egiptul antic, precum şi în Europa sau în Mexic. Dadaistul, stimate domnule doctor Smartney, nu este înrobit timpului…

… renaşte în permanenţă, este dus mai departe prin lanţul generaţiilor, dada este o afacere eminent metafizică…

… Dada este marele inspector al moralelor şi prinzătorul de moralişti… Ei cred că dada se aseamănă în

viziune cu o sectă religioasă din Antichitatea egipteană – dar dada şi-a făcut apariţia şi în India. Adoratorii de mâna stângă ai lui Şiva l-au cultivat. În epopeea lui Ghilgameş a vechilor asirieni scrie negru pe alb că dada este identic cu începutul lumii. La fel în misteriile dionisiace, ca şi în cuvintele oracolare ale preoţilor din Dodona… Dada este o mare ironie – el se impune ca direcţie, dar nu este o direcţie…

Dadaist a fost şi criminalul sexual Alton, atunci când a scris în jurnalul său: *killed today a young girl, it was fine and hot*[98]…

Dadaist a fost şi Manolescu, când a apărut ca nobil şi s-a instalat la curtea imperială, fără să ştie cu ce are să-şi plătească facturile. Dada este latura americană a budismului…

Documentele dadaiste sunt întotdeauna falsificate…” (pp. 110 – 113).

Faptul că gândirea dadaistă nu se lasă rezumată şi nu este reductibilă la o formulă provine din structura sa de moment. Mişcarea ei este parte a unor procese, salturi, fente care, prin esenţa lor, nu sunt reductibile. Chestiunea însăşi este împlinirea ei (un motiv dominant în filosofia reflexivă, în special la Fichte şi Hegel). A vorbi „despre” conştiinţa dada înseamnă aproape automat a te plasa sub nivelul acesteia. Dacă încercăm să spunem ceva general *despre* ea, o facem cu precizarea explicită că obiectul nu îl constituie documentele dada, ci metoda dada.

Aş dori să le desemnez ca o metodă a „negaţiei reflectate”. Cu alte cuvinte, o tehnică a distrugerii sensului, o metodă a nonsensului. Acolo unde îşi fac apariţia valori „solide”, semnificaţii superioare şi sensul profund, dada experimentează distrugerea sensului. Dada oferă o tehnică explicită de dezamăgire în faţa sensului şi, ca atare, se aşază în spectrul mai amplu al *cinismelor semantice*, cu ajutorul cărora este posibilă demitologizarea lumii şi a conştiinţei metafizice înspre un stadiu ultim

98 „Am omorât azi o tânără fată, era drăguţă şi fierbinte…” (n.t.).

radical. Dadaismul şi pozitivismul logic[99] sunt părţi ale unui proces care răstoarnă orice credinţă în concepte universale[100], în formule generale şi totalizări. Ele funcţionează ca un canal de evacuare a gunoiului suprastructurii ideatice europene prăbuşite. Acum, pentru dadaiştii care, fără excepţie, au aparţinut unei generaţii ce cu puţin timp înainte încă mai îngenunchease, într-un ultim act de pioşenie, în faţa a ceea ce se numeşte artă, operă de artă, cultură şi geniu începea mai întâi o mare campanie de curăţare a propriei lor minţi şi a propriului trecut. Ca apostaţi ai credinţei în artă, ei neagă forma lor anterioară de viaţă şi tradiţia în care nu se mai pot „odihni", anume crearea de sens prin artă şi ridicarea obişnuitului la nivel de lucru semnificativ. Împotriva acestei forme de viaţă apropiindu-se de amurg, dadaismul găseşte cuvinte dintre cele mai caustice, mai ales când e vorba despre „ultima" dintre orientările artistice, expresionismul:

„Nu, domnii mei, arta nu este în primejdie – căci arta nu mai există. E moartă. Ea a fost cea mai înaltă formă de evoluţie a lucrurilor, învăluia în frumuseţe nasul umflat şi buzele de porc ale lui Sebastian Müller, era o iluzie frumoasă, pornind de la un sentiment al vieţii senin şi fericit (!) – şi acum nimic nu ne mai ridică la cer, nimic! Totala lipsă de putere... ăsta este expresionismul... Burghezul mânuind tocul şi pensula se putea astfel percepe pe sine ca fiind sfânt, reuşea oarecum să se

---

99 Acestea sunt doar cele mai proeminente fenomene în domeniul cinismului semantic; vezi *Scheinprobleme* de Carnap, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* de Th. Lessing, *Sprachkritik* de Mauthner, *Tractatus* de Wittgenstein.

100 Dacă M. Rutschky putea scrie în eseul său despre anii '70, Erfahrungshunger (Köln, 1980), că aceştia au reprezentat o epocă în care „utopia conceptelor universale" s-a dezagregat treptat, atunci el numeşte ceva ce este comun Germaniei Federale şi Weimar-ului. în cadrul RFG era vorba despre conceptele universale sociologice ale stîngii ; Weimar-ul lupta mai mult împotriva strigoilor numiţi valori. Ambele au mizat pe un pozitivism subiectiv: senzorialitate în loc de sens.

depăşească pe sine, penetrând un indicibil şi universal haos lumesc – o, expresionismule, tu, revoluţie a minciunii romantice…”

Hausmann, *Der deutsche Spießer ärgert sich*

Nu întâmplător poza artistului frenetic a fost din nou la modă în 1968, atunci când dadaismul noii stângi a renăscut prin „activism”, *happening*, *go-in*, *love-in*, *shit-in* – toate dadaismele corporale ale unei conştiinţe kynice renovate.

Dada *nu* se revoltă împotriva burghezei „instituţii artă”[101]. Dada se întoarce împotriva artei ca tehnică a semnificării. Dada este antisemantic. El respinge „stilul” ca simulare a sensului în aceeaşi măsură în care ridiculizează mincinoasa „înfrumuseţare” a lucrurilor… Ca antisemantică, dadaismul produce un deranj la nivel de sistem – nu atât al metafizicii, cât al afirmaţiilor despre ea: sectorul metafizic devine un fel de spaţiu liber destinat bâlciurilor; acolo toate sunt permise, în afara „opiniei”. „Ironia vieţii” (Hausmann) trebuie depăşită cu ironia dadaismului. Însuşi dadaismul ca stil ar reprezenta un pas înapoi – şi exact în acest sens istoria artei l-a făcut prizonier şi l-a expus în muzeul curentelor stilistice. Din acest punct de vedere, Hausmann declară că este un antidadaist. Fiind un proces, dada nu se poate „aşeza pe scaun”; fiecare stil e un scaun. În acest sens, dadaismul se înţelege pe sine ca o „tehnică exactă” – el spune mereu şi metodic „nu”, dacă îşi face apariţia vreun „sens al lumii”

101 Notă la mult discutata „teorie a avangardei” a lui Peter Bürger. în opinia mea, el nu abordează bine problema, şi anume sub aspect sociologic. Dar nu despre asta trebuie discutat acum. Pentru dadaişti, arta nu este o „instituţie”. Arta este o maşinărie a semnificării, care trebuie deranjată în funcţionarea sa sau distrusă. De aici cinismul semantic. Ea reprezintă un sector al supraeului, un fragment de autoritate - or, acesta trebuie să dispară. De aici comportamentul anarhist. Dorinţa de viaţă, de realizare este o moştenire veche: neokynism al secolului al XVIII-lea. în acest sens, arta burgheză semnificantă este „avangardă” dintotdeauna : un pionierat al adevărului şi al vitalităţii în societatea modernă.

care pretinde că ar fi altceva decât un nonsens. Totul este opinie, fiecare idealizare e suspendată printr-o strategie spirituală: montaj şi demontaj, improvizaţie şi retractare.

Una dintre cele mai corozive aspecte ale cinismului semantic dadaist apare la scriitorul Walter Serner, pe care Th. Lessing l-a numit un „Maupassant german". Redescoperirea sa în zilele noastre indică faptul că în RFG s-a format un public sensibil la cinisme şi în stare să-l înţeleagă pe acest autor, deoarece în interesul pentru imoralismul său rafinat se trădează o conştiinţă a răului „din păcate necesar". De la Serner ne provin 40 de pagini de proză fără precedent, *Letzte Lockerung* (*Ultima tentaţie*), scrisă în ultimul an al războiului şi publicată de Paul Stegemann în 1920, la Hanovra, în colecţia „Die Silbergäule" („Gloaba de argint"). E vorba de o serie de miniaturi poetice şi filosofice amestecând critica culturală şi cianura de potasiu. Nicăieri nu se poate observa cu mai mare precizie ceea ce înseamnă „suspendare" – anume o străpungere deopotrivă violentă şi jucăuşă a tuturor semanticilor, semnificărilor, filosofiilor şi exerciţiilor artistice. Această proză loveşte brutal şi elegant în jurul său. Serner ne prezintă o teorie a jocului limbii, alături de care aceea a lui Wittgenstein pare un fel de exerciţiu de digitaţie pentru cucoane serioase şi îndemânatice (p. 4).

Odată cu această „destindere" ia naştere şi o anumită tentaţie a suicidului; agresivitatea intelectuală nu merge numai înspre exterior şi nu actualizează numai o spectaculoasă reacţie împotriva civilizaţiei. Serner, cel mai meditativ dintre dadaişti, şi-a dat lui însuşi socoteală. Ura dada se îndreaptă în acelaşi timp şi spre interior, împotriva culturii din mine, pe care am „posedat-o" odată şi care acum nu mai este bună de nimic:

„O propunere rezonabilă: să ne imaginăm înainte de culcare, cu cea mai mare claritate, starea psihică a sinucigaşului care, cu ajutorul glonţului, vrea să-şi ofere o conştiinţă de sine…" (p. 8).

Acolo unde tot ce ţine de conţinut nu mai contează, rămâne numai secunda intensităţii decepţionate, o

conştiinţă sinucigaşă care a „încheiat” cu toate. Existenţă înspre moarte. De aici nu mai există nicio îndoială că dadaismul şi ontologia existenţială heideggeriană cultivă o sursă de inspiraţie subterană comună.

La punctul zero al sensului mai funcţionează doar un dispreţ patetic al sensului – o greaţă atotpătrunzătoare faţă de tot ce este „pozitiv”: „O concepţie asupra lumii ca o combinaţie de sunete” (p. 5)[102]. Serner îşi scrutează mentalul în bună manieră pozitivistă şi descoperă acolo cuvinte şi propoziţii care nu creează conexiuni. El proiectează această lipsă de legătură asupra unei lumi care, în aceste condiţii, nu poate fi un „cosmos”. Antisemantica dadaistă se transformă ca atare într-o anticosmologie. Ea îl surprinde pe om în procesul de realizare a diverselor concepţii asupra lumii, al reprezentării ordinii. La început a fost haosul în care – din slăbiciune şi dintr-o sete de sens – oamenii şi-au proiectat visul unui cosmos:

„Deasupra acestui haos al mizeriei şi al misterului ne încropim un cer salvator! Să aerisim în scop ordonator gunoiul uman!!! Mulţumesc… De aceea… se transpiră la scrisul de romane, la mâzgălitul de tablouri, la îndoitul de plastic, la a face reclamă simfoniilor şi la crearea de noi religii! Câtă vanitate – cu atât mai mult cu cât aceste grohăieli (mai ales cele din spaţiul germanic) sunt atât de nefericite. Numai nerozii!!!” (pp. 5 – 6).

Aici iese la lumină una dintre naivităţile vechiului pozitivism: anume conceperea lumii ca un vârtej al „faptelor” care, pentru el, se rotesc în acelaşi fel şi cu aceeaşi intensitate ca propoziţiile în minţile pozitiviştilor logici. Dar, spre deosebire de Serner, care încearcă să depăşească insuportabilul prin aprobare, ei nu pot suporta

102 Weimar vs. RFG : în dezvoltarea lui Peter Handke se pot observa stadiile prin care trece pozitivismul subiectiv: critică a limbajului, jocurile lingvistice, logicizarea stării de greaţă ; apoi de la lipsa de sens la senzualitatea retractilă, spre noua epică; izolarea primelor „sentimente adevărate"; travaliul reamintirii. Greaţa şi sensul nu pot coexista în timp. Constatând asta, Handke este pe cale să devină un scriitor al semnificaţiei.

acest haos al propoziţiilor necoordonate. De aceea ei impun „faptelor” lor corsajele logicii formale. În esenţă, ei sunt cu toţii nişte cercetători ai haosului. Ambii lucrează cu primatul neordonatului, hipercomplexului, a lipsei de sens şi a suprasolicitatului. Semantica cinică (până mai departe la Luhmann) nu poate altfel decât să facă ordine în contul arbitrarietăţii culturale şi a constrângerilor sistemice.

La Serner vedem cum un dadaism întotdeauna senin se învăluie într-un romantism rece şi lipsit de umor. E vorba de un romantism al deplinei lipse de naivitate. În ea lucrează grija de a fi surprins într-un gest naiv sau în vreo formă de dedicaţie. Această atitudine împinge reflecţia rea înspre propria şi deja rigida carne. Nefericirii generale a epocii nu i se contrapune o căutare a unei vieţi mai bune, ci încercarea de a aşeza în faţa acestei nefericiri date propria şi dorita „înaltă” mizerie ce funcţionează ca un fel de atu suveran. Astfel ia naştere o conştiinţă care nu este numai una decepţionată, ci una care pune la baza formării sale voinţa de a fi tare. În reflecţia sa murdară, Serner se antrenează în supraetajarea şi supralicitarea fiecărei idei „pozitive” prin obiecţii, prin distanţări şi comentarii de pe poziţii de superioritate furios-suspicioase. Experienţa de sine devine acelaşi lucru cu distrugerea de sine. Totul este furie – iar această furie ajunge să se exprime, dar nu şi să se descarce:

„Ar fi furia viaţa însăşi? Într-adevăr, furia este în mare parte sinceritate. Într-adevăr, toate celelalte nu pot fi suportate decât dacă furia rămâne ascunsă sau dacă stăpânul se deghizează… Totuşi, lipsa de sens ajunsă la punctul ei culminant este furie, furie, furie şi în continuare nu sens…” (p. 42).

Pe acest traseu se desfăşoară o conexiune subterană a culturii urii în secolul nostru – de la dada până la mişcarea *punk* şi la gestica de automate a *New Wave*. Aici se face simţit un manierism al furiei, care îi oferă marelui eu mort un soclu de la înălţimea căruia poate dispreţui această lume greţos neinteligibilă.

Devine absolut necesar acum să descriem spaţiile reflexive ale conştiinţei nefericite moderne, deoarece acestea sunt locurile în care se produce fenomenul fantastic, în măsura în care el nu este unul nihilist. Chiar şi în prostia deschisă a ideologiei naziste se ascunde, la nivel structural, o „dimensiune a rafinamentului”. În măsura în care dadaismul înscena un *show* cinic, el ducea o luptă a conştiinţei nefericite pentru suveranitate în dauna sentimentului nimicniciei, pentru marile poze, în ciuda subminării interne. Cinismul semantic este însoţit nu numai de înclinaţii suicide, ci şi de primejdia reacţiei isterice, lucru vizibil în paradoxurile „senzorialităţii” fascismului, care, în cadrul spectacolului politic, avea nevoie de o edificare a unui „sens cu adevărat mare”, în care să se învăluie un de mult intuit şi uriaş nimic. În cadrul isteriei acţionează o voinţă de străpungere a autocontrolului eului de fiecare zi. Conform răutăciosului aforism al lui Lacan, acesta o împinge în căutarea unui stăpân pe care să-l tiranizeze. Atât timp cât dadaismul a ţinut aprinsă scânteia isteriei politice, aceasta se bucura de o legătură cu realul, căci seniorul pe care dada îl căuta ca să-l ia la pumni exista chiar şi dincolo de barierele conştiinţei dada, adică în realitate; iar ca senior al războiului, în această conflagraţie imperialist-burgheză, el era mai malefic (la modul obiectiv) decât orice glumă dada – desigur, tot răutăcioasă. Isteria fascistă l-a descoperit pe însuşi seniorul ce trebuia supus tiranizării, desemnându-şi o lume a conspiraţiei evreieşti, pentru ca astfel să extermine un popor a cărui existenţă nu era sub nicio formă doar o creaţie a imaginaţiei.

*Ultima tentaţie* a lui Semer a rămas astfel… penultima. Masca gentlemanului n-a căzut niciodată de pe chipul său – din câte se ştie – pe tot parcursul vieţii sale. El a privit viaţa ca fiind „una a câinilor”, dar s-a cruţat pe sine de a trece „prin faţa câinilor” (Kästner). Chiar şi stilizatele sale poveşti cu crime sunt mai degrabă caligrafiate de o mână a stăpânilor şi nu de laba lătrătorilor.

Dadasoful Raoul Hausmann s-a ţinut mai aproape de misterul poftei de ceartă kynice, anume de a ataca fără a se autodistruge. El s-a orientat conştient spre formele sănătoase ale deconstructivismului simbolic, spre „vigilenţa râsului, a ironiei şi a inutilului", spre

Jubilaţia nonsensului orfic" (p. 50). Astfel latră câinii lui Diogene. „Acest blestemat de Hrist a spus: priviţi crinii pe câmpie. Eu spun: priviţi câinii pe stradă" (*Sublitterel*, 1919, p. 53)[103].

*Excursul 1: Amurgul blufului*

„Știu foarte bine ce urmăresc oamenii: lumea este variată, absurdă, pretenţioasă şi înfumurată pe plan intelectual. Vor să batjocorească aceste aspecte, să le demaşte, să le nege, să le anihileze. Se poate vorbi despre toate astea… Cine a ajuns să urască atât de profund a iubit probabil foarte mult odinioară. Cine vrea să renege lumea a agreat probabil odinioară ceea ce distruge acum".

Kurt Tucholsky, *Dada*, 20 iulie 1920

Dadaiştii au găsit în Tucholsky un prim psiholog care, în aparenţă, a manifestat bunăvoinţă faţă de ei. În calitate de exeget popular, a încercat să separe binele de râu, pentru a-l justifica şi, în acelaşi timp, pentru a-l bagateliza. Tucholsky transpune negativismul dadaist într-un limbaj serios, considerând că în felul acesta manifestă înţelegere faţă de „oamenii aceştia" – care, ca noi toţi, sunt nişte oameni dezamăgiţi de lumea plină de racile; doar că îşi varsă focul cu mai multă vehemenţă decât noi. Fenomenele dada de la Berlin, despre care este vorba aici, sunt interpretate de Tucholsky ca simptome ale unei mari penurii de dragoste în urma căreia *da* s-a transformat în *nu*, iar iubirea în ură. Explicând mecanismul psihic al fenomenului, restabileşti ordinea. Dacă este adevărat că fenomenul negativ nu înseamnă altceva decât reversul

103 Majoritatea citatelor dada lipsite de indicaţii bibliografice mai precise provin din antologia editurii Reclam: Dada Berlin, Texte Manifeste Aktionen, H. Bergius şi Karl Riha (eds.), Stuttgart, 1977.

celui pozitiv, trebuie să o ştim, iar atunci „… se poate vorbi despre toate acestea”. Iată cum jurnalistul psihologizant ne indică în ce mod trebuie să mânuim negativitatea. Ce-i drept, ştie şi el foarte bine ce înseamnă ironia, dar maniera sa de a bagateliza lucrurile urmează calea melancolică. Fiindcă nu recurge la o ironie cu adevărat agresivă. Rezultatul este că, datorită „înţelegerii” sale, minimalizează la modul melancolic problema pe care vrea să o explice: „Dacă eliminăm componenta de bluf a acestei grupări, nu rămâne prea mult” (p. 125). Dar cine a spus că bluful trebuie „eliminat”? Recurgând la această formulare, Tucholsky dă dovadă de o serioasă lipsă de înţelegere. Căci bluful este o componentă esenţială a procedeului dada; bluful şi dorinţa de a şoca merg mână în mână, generând un efect provocator, de trezire. Dada se bazează tocmai pe un realism al blufului, demonstrându-şi tehnica iluzionării, deziluzionării şi autodeziluzionării. Ca metodologie a blufului (a creării de iluzii şi a anihilării lor), dada arată cu ironie cum funcţionează ideologia modernă; postulezi valori, te prefaci că eşti convins de ele, iar apoi arăţi că nici nu te gândeşti să crezi în ele. Prin această autosuspendare a concepţiei despre viaţă („amestec de cuvinte”) dada dă în vileag un *modus operandi* al conştiinţei moderne, cu toate şarlataniile notorii în privinţa sensurilor. Tucholsky nu poate – mai bine zis *nu vrea* – să sesizeze toate acestea. El postulează un „sens” obiectiv. Astfel, obiectul pe care vrea să-l explice este sublicitat. Tucholsky nu-şi dă seama că metodele reclamei, ale propagandei politice, ale concepţiilor activiste şi neoconservatoare, ale industriei şlagărelor şi mijloacelor de divertisment etc. au fost expuse înţelegerii noastre ca într-o lădiţă cu scule – sau, mai bine zis, ca într-o gramatică. Fiindcă dada conţine o teorie a blufului în acţiune. Dar fără o teorie a blufului, a *show*-ului, a seducţiei şi amăgirii structurile conştiinţei din perioada modernităţii nu pot fi înţelese cu adevărat. Ne poate pune pe gânduri faptul că Tucholsky a apreciat fascismul naţional-socialist, până cu puţin timp înainte ca acesta să fi

preluat puterea, doar din perspectiva „ironiei sale serioase”, vorbind cu mult dispreţ despre prostia, încrâncenarea, bluful, poza, fanfaronadele etc. naziştilor. Această atitudine străbate până la sfârşit foiletoanele antifasciste ale lui Tucholsky care, în rest, sunt cât se poate de caustice. Le lipseşte însă tăişul adevăratei înţelegeri. Ca toţi ceilalţi susţinători ai seriozităţii melancolice, nu a reuşit nici el să aibă o relaţie de fond cu „ideologia reflexivă” şi cu fenomenele blufului şi ale opiniei improprii. (Spre deosebire de Brecht, care a izbutit să se transpună în tiparele de gândire ale adversarilor săi: să „se fofileze” cu abilitate, să procedeze tactic, să se dezinhibeze şi, în acelaşi timp, să păstreze controlul.)

Moralismul politic al lui Tucholsky se evidenţiază foarte clar în însemnările făcute cu ocazia procesului dada, care a avut loc la Berlin în 1921, la Secţia Penală a Tribunalului II. Procesul fusese intentat de membri ai armatei germane împotriva seriei de desene ale lui George Grosz „Got mit uns” („Dumnezeu cu noi”) – „în care pot fi văzute mutre (de soldaţi) de o… nemaiauzită brutalitate” (p. 127). Cei cinci acuzaţi: Baader, Grosz, Herzfelde, Schlichter şi Burchardt (galeristul) i-au dezamăgit pe observatorii de stânga, care urmăreau procesul – în loc să facă depoziţii, acuzaţii încercau să scape, minimalizându-şi faptele.

„Cinci fiinţe pe banca acuzaţilor, printre ei un bărbat: Wieland Herzfelde.

A fost singurul care a spus ce trebuia să spună, fără să dea înapoi… Niciunul dintre băieţi nu a spart geamul… în ceea ce-l priveşte pe Grosz, nu ştiu dacă modul lipsit de vlagă în care s-a apărat s-a datorat faptului că nu se pricepe să vorbească… Pledoaria lui i-a salvat lui Grosz capul, fiind însă dezastruoasă pentru el şi prietenii săi. Aşa arată apărarea voastră! Nu asta aţi vrut?” (pp. 128 – 129).

Nu cumva Tucholsky este aici adeptul unei psihologii morale desuete? Consecvenţă cu riscul închisorii şi caractere politice suculente? Mai multă „identitate”, mai multe depoziţii, pedepse privative de libertate mai mari?

Nu-şi dă seama că ideologia dominantă urmăreşte tocmai acest lucru: să-l izoleze pe făptaşul spiritual? Oare omul de caracter nu-i face reclamă adversarului politic? În orice caz, este ciudat că cerinţa lui Tucholsky de a da dovadă de „caracter”[104] se referă la nişte oameni care intenţionau, mai mult sau mai puţin conştient, să dezvolte o strategie ironică. În loc să profite de noua artă a „anihilării”, Tucholsky pune accentul pe ponderea melancolică. Astfel, îi scapă o experienţă care l-ar fi scutit, în 1933, de o serie de surprize. Cine tratează fenomenele de bluf drept ceva de care se poate face abstracţie va suferi în continuare de daltonism în privinţa fascismului, chiar dacă ar fi cel mai curajos antifascist din lume.

Klaus Mann a sesizat problematica blufului cu ceva mai multă acuitate. Dar şi el are o atitudine defensivă faţă de problemă:

„Vrem să ne deosebim de nazişti – pentru care totul, începând cu «naţionalismul» şi terminând cu «socialismul», este doar tactică (adică: bluf, truc şi şarlatanie) – în primul rând prin faptul că luăm în serios ceea ce spunem; că noi credem cu adevărat în cuvintele şi ideile prin care încercăm să câştigăm adepţi” (*Heimsuchung des europäischen Geistes*, Aufsätze, München, 1973, p. 49).

Klaus Mann este unul dintre primii care intuieşte foarte clar componenta cinică a „ideologiei” fasciste. Astfel, dezvoltă din spiritul blufului apropierea dintre actor şi politicianul fascist (*cf.* romanul *Mephisto*). În schimb, rămâne sub semnul întrebării dacă poate lua cu adevărat în serios şi antiteza „a lua în serios”. Ce înseamnă un antifascism şi un antinihilism bazat în esenţă pe instituirea, cu mai mult aplomb decât este cazul, a unor „contravalori” şi pe mimarea seriozităţii doar pentru a nu părea cinic, asemenea celorlalţi? Oare antinihilismul nu

104 Ar trebui să se scrie o istorie a ideologiei luptei dintre ironie şi identitate, talent şi caracter (cf. mînia lui Heinrich Heine cauzată de publicul german care dă dovadă „de caracter”) etc. Cf. şi excursul 8 : .Actori şi caractere”.

este doar un nihilism zădărnicit?

Grosz, care şi-a revărsat în opera de tinereţe toată ura acumulată, a descris mult mai târziu, după cum urmează, legătura dintre nihilism şi angajament (ca antinihilism):

„Pretindeam mai mult. Nu prea ştiam ce însemna acest «mai mult»; dar nici eu, nici mulţi dintre prietenii mei nu găseam o soluţie doar în negativism, în *mânia-de-a-fi-fost-înşelaţi* şi în repudierea tuturor valorilor anterioare. În felul acesta, era normal să fim împinşi tot mai spre stânga.

Curând am fost prins până peste cap în viitoarea politică. Ţineam cuvântări, dar nu dintr-o convingere oarecare, ci fiindcă la orice oră a zilei vedeam militanţi peste tot în jurul meu şi nu învăţasem încă nimic din proprie experienţă. Cuvântările mele erau o vorbărie cu tendinţe pedagogice, absurdă şi învăţată de la alţii; dar când cuvintele îţi veneau cu atâta uşurinţă, puteai să te prefaci că eşti emoţionat. Şi uneori te lăsai cu adevărat antrenat de propriile prostii, pur şi simplu din cauza zgomote lor, şuierăturilor, ciripelilor şi zbieretelor care ţâşneau din tine! (p. 115). Nu am participat niciodată la idolatrizarea în masă, nici măcar în perioadele când susţineam că sunt adeptul anumitor teorii politice…” (Grosz, *Ein kleines la und ein großes Nein*, Hamburg, 1974, p. 111).

Trebuie să spunem însă că cel care scrie aceste rânduri este un alt Grosz, care în timpul exilului din America s-a aşezat (atât din punct de vedere interior, cât şi exterior) „pe un scaun” – ca să vorbim în stil dadaist. Importanţa acestui document rezidă în faptul că provine de la cineva care a parcurs întreaga evoluţie a negativismului, a angajamentului politic şi a renunţării la acesta şi a putut depune – ca supravieţuitor – mărturie despre ea. În momentul când Grosz îşi redactează memoriile, ambii critici ai blufului, adică Tucholsky şi Mann, se sinuciseseră de mult.

*Excursul 2: Câinii de gheaţă. Despre psihanaliza cinicului*

„În fiecare dintre noi latră câinii de gheaţă”.
Ernst Toller, *Hoppla*, *wir leben*, 1927

O coincidenţă memorabilă: pe 30 ianuarie 1933, când naţional-socialiştii au pus mâna pe putere, tocmai apăruse numărul din ianuarie/ februarie al revistei *Psychoanalytische Bewegung*, în care un elev al lui Freud se ocupă pentru prima dată[105] în detaliu de fenomenul cinismului: Edmund Bergler, *Zur Psychologie des Zynikers*, I – partea a doua a fost publicată în caietul următor.

În afara acestei ciudate constelaţii temporale, să amintim încă un amănunt, mai degrabă picant, şi anume că un autor îşi exprimă părerea despre o temă a cărei relaţie cu profesiunea sa este deosebit de explozivă. Căci un psihanalist care se pronunţă asupra cinismului vorbeşte despre o temă aflată în strânsă legătură cu psihanaliza; în 1933 era foarte posibil ca un analist să fie acuzat că ar promova imaginea omului pornografic şi cinic (două atribute care se puteau contopi în mod extrem de periculos cu calificativul de „evreu”). Prin urmare, în cazul acesta, un psiholog a riscat să coboare în groapa cu lei. El încearcă să anihileze „cinismul” analizei prin analiza cinismului. Chiar şi Bergler dă dovadă de o puternică muşcătură kynică, şi anume acolo unde protestează împotriva acuzaţiei că, dezvăluind mecanismele sufleteşti, psihanaliza ar putea fi suspectată de cinism. Totuşi, psihanaliza este o „ştiinţă serioasă”, iar ştiinţa nu este o „asigurare pe viaţă pentru iluzii” (p. 141). În rest, interesul lui Bergler vizează personalităţi marcate de porniri cinice, după cum se vede din studiile de psihologie abisală care îi au în vizor pe Napoleon, Talleyrand, Grabbe ş.a. Este clar că teoriile sale au o motivaţie cât se poate de actuală – ceea ce reiese mai ales din faptul că aduce ca exemple texte şi evenimente ale trecutului foarte apropiat – cum ar

105 Făcînd abstracţie de cîteva observaţii ale lui Freud, Reik ş.a.

fi romanul lui Erich Kästner *Fabian*, din 1931[106] ş.a. În fine, pe baza câtorva exemple, studiul lui Bergler ne mai prezintă convingerea autorului că ar fi descoperit la propriii săi pacienţi trăsături de cinism care, de regulă, se manifestă printr-o agresivitate faţă de el, analistul. Toate acestea ne îndreptăţesc să susţinem că opiniile psihanalitice despre cinism ale lui Bergler au fost generate de o reţea deasă de motive şi impulsuri actuale, care stabilesc o legătură foarte precisă între text, momentul istoric (1932 – 1933) şi situaţia profesională a autorului. Acesta respinge – în interesul meseriei sale – reproşul de cinism şi pune diagnosticul de cinism (*moral insanity*) unor pacienţi care îl atacaseră. Prin urmare, fără niciun dubiu, ne aflăm aici *în mijlocul* problemei – chiar dacă se discută „în mod obiectiv" *despre* ea.

Ceea ce ne atrage atenţia este insistenţa extraordinară cu care analistul proclamă cinismul – sau mai degrabă „mecanismele cinice" – drept manifestare a *inconştientului* şi a componentei *infantile* remanente din omul adult. Întregul domeniu al fenomenelor cinice este integrat, cu un gest măreţ, în psihopatologie. Bergler acceptă ca forme „conştiente" doar patru dintre cele 64 de forme şi variante ale cinismului enumerate; şi chiar şi în spatele acestora presupune existenţa unor „nevroze grave", în măsura în care nu sunt descalificate de la bun început ca „plate" şi „lipsite de valoare".

Cinismul, spune Bergler, este una dintre formele prin care oamenii cu ambivalenţe afective foarte puternice (ură – iubire, respect – dispreţ etc.) reuşesc să-şi asigure o cale de defulare psihică; prin urmare, „lichidarea" cinică poate fi pusă pe picior de egalitate cu mecanismele nevrotice clasice cum ar fi defulările isterice, melancolice, obsesive, paranoide şi criminale (!). În cinism îşi poate găsi expresia latura negativă, agresivă a ambivalenţei. Dar nu este singura caracteristică a „lichidării cinice". Se mai adaugă

106 Cf. cap. 11: „Ora de luciditate" (pp. 279-284), unde citez acelaşi pasaj amintit şi de Bergler ca exemplu pentru un „cinic care îşi savurează propria meschinărie" (K. Kraus).

o foarte puternică „dorinţă inconştientă de puniţiune” – cu tendinţe masochiste şi exhibiţioniste (deşi cinicii verbali masculini sunt de multe ori foarte pudici din punct de vedere fizic). În vorbirea cinică îşi arată efectul o psihodinamică înrudită cu obsesia confesiunii (Reik) – şi anume să ştii că încâlci regulile strictului „supraeu”, dar totuşi să nu poţi renunţa la această încălcare; pentru a depăşi conflictul interior astfel creat, te refugiezi în sfera adevărului, pe care îl divulgi cu o notă de agresivitate. Cinicul atacă lumea exterioară încercând să depăşească un „conflict interior”. „El loveşte în alţii, dar vizată este propria-i conştiinţă” (p. 36).

Însă prin componenta sa agresiv-hazlie, cinismul este şi o metodă de a provoca plăcere; şi anume, din şapte puncte de vedere: fiindcă, printr-o observaţie pertinentă, cinicul îşi pierde temporar sentimentul de vinovăţie; fiindcă îi face plăcere furia celorlalţi (această teză poate fi verificată în textul de pe coperta lucrării *Zynischen Wörterbuchs*, ed. J. Drews, Zürich, 1978); fiindcă îşi poate savura propria tendinţă exhibiţionistă; fiindcă cinismul este o metodă de distanţare; fiindcă poate apărea o plăcere narcisistă, în măsura în care observaţiile spirituale trezesc admiraţie; şi, în sfârşit, fiindcă glumele sunt în general hazlii; în ultimă instanţă, fiindcă cinicul îşi poate consuma astfel pornirile infantile – înţelegând prin acestea fanteziile megalomane din prima copilărie, înclinaţiile „anale” şi animozitatea sexuală cinică timpurie faţă de târfa care se ascunde în propria mamă; sau, generalizând, cicatricele vechilor conflicte oedipiene.

Miezul acestei interpretări a cinismului îl constituie teoria psihanalitică mai veche a supraeului, care îl prezintă pe om drept o fiinţă dominată de imperativele şi ameninţările unui supraeu mare, sever, „supranatural”. Rămâne totuşi ciudat faptul că un analist care se ocupă de relativitatea culturală a aşa-numitului supraeu (care îşi găseşte expresia în cinism) nu îndrăzneşte să ducă la bun sfârşit analiza acestei noţiuni despre supraeu, de parcă inteligenţa lui s-ar simţi dominată de autoritatea supra-

tatălui Freud. Şi anume este ciudat fiindcă Bergler comentează fenomene în care este clar că supraeul *nu* reuşeşte să se impună în atitudinea cinicilor. Oare nici supraeul nu mai este ceea ce fusese odinioară?

Se pare că Bergler începe să-şi dea seama de aceasta fără să vrea. Cinismul este un fenomen care face parte din „dialectica culturii”; deci în măsura în care psihanaliza, ca teorie a proceselor psihice, este indubitabil o teorie a culturii, pe termen lung, ea nu se poate manifesta de parcă fenomenele culturale de natura cinismului ar putea fi tratate doar psihodinamic. În realitate, aici găsim exact acea teorie prin care psihanaliza se autoanulează. Trebuie să privim elementul individual-psihic din perspectiva culturii cel puţin în aceeaşi măsură în care privim cultura din perspectiva psihicului. Supraeul strict, general, supratemporal este o ficţiune analitică desuetă. În majoritatea exemplelor date de Bergler – unele foarte frumoase, şi merită să citim lucrarea chiar şi numai de dragul lor – forţăm nota dacă afirmăm că cinicii nu cunosc mecanismul declaraţiilor lor. Ei ştiu foarte bine ce spun şi se pronunţă nu atât în baza unor mecanisme „inconştiente”, cât mai degrabă fiindcă au sesizat contradicţiile reale. Astfel, ei exprimă adeseori în mod kynic o contradicţie sau, în mod cinic, una dintre numeroasele forme de *mauvaise foi*. Inconştientul aproape că nici nu trebuie solicitat. Participarea conştientă a eului la imoralismele obiective şi fragmentarea evidentă a moralelor oferă o explicaţie mult mai efectivă a problemei decât teoria psihologiei abisale. Analistul îşi lărgeşte orizontul doar într-un singur loc:

# Man muß Kautschukmann sein!

Ja, Kautschukmann sein — eventuell den Kopf zwischen die Beine stecken oder durchs Faß springen — und spiralig in die Luft schneiden! sieh, ein Paragraph rempelt Dich an,

eine Allüre,
ein Flohzirkus . . .
. . . . . .
(sämtliche Flöhe hegen an Schlingen — desertieren ausgeschlossen — Springen von Flöhen auf Kommando, Parademarsch der Flöhe . . . . . .)

Immerhin wichtig ist, das Gleichgewichtzu behalten!
Wo vordem die gotische Kirche,
messelt sich heute
des Warenhaus hoch — t



— Die Fahrstuhle sausen . . . Eisenbahnunglücke, Explosionskatastrophen . . . .
— quer durchrast der Balkanzug Mitteleuropa,
doch gibts auch Baumblüte und Edelmarmeladenrationierung . . . .

Wie gesagt, Kautschukmann sein
beweglich in allen Knochen
nicht blos im Dichter-Sessel dösen
oder vor der Staffelei schön getönte Bildchen pinseln.

---

Den Bequemen gilts zu stören
beim Verdauungsschläfchen
ihm den pazifistischen Popo zu kitzeln,
rumort! explodiert! zerplatzt! — oder hangt euch ans Fensterkreuz . . . . . .
Laßt euren Kadaver in die Branntweingasse baumeln!
Ja! Wieder elastisch werden, nach allen Seiten höchst federnd — sich verbiegen — anbuxen! Kinn- oder Herzgrubenhieb!

## Ladies and gentlemen!!
### jeder hat Zutritt!

Nur nähertreten!! . . . nur nähertreten!! . . .
Schon beulen sie den Weihrauchkessel ein,
Nervös rutscht das weiche Gesäß hin und her!
. . . . . .
Ja! Wenn nicht sämtliche Flöhe an Schlingen lägen! . . . . . .

O pagină din *Neue Jugend*, iunie 1917, Malik.

„Inundarea întregii culturi cu mustrări de conştiinţă are următorul rezultat: nici în momentele în care omul încearcă să se descătuşeze *pe planul gândirii* de chingile ei, de exemplu în *cinism*, nu apare altceva (!) decât un

compromis cu supraeul. Prin urmare, înseamnă că nu ne depărtăm prea mult de realitate dacă afirmăm că, în profunzimea lor, cinismele sunt *şi* plecăciuni făcute în faţa supraeului, *şi* compromisuri cu vocea interioară a conştiinţei. «Nu toţi cei care îşi dispreţuiesc lanţurile sunt cu adevărat liberi», spunea un filosof poet. Este însă grotesc faptul că *până şi în acest dispreţ* oamenii plătesc un tribut supraeului" (p. 166).

Nici că s-ar fi putut găsi o formulare mai potrivită decât: „nu ne depărtăm *prea mult* de realitate…" – căci ne îndepărtăm totuşi cu o bucată bună. Bergler îşi dă seama că multe forme ale cinismului tind să se debaraseze de *cătuşe* – că, prin urmare, cinismul face parte din dinamica luptelor de eliberare culturală şi a dialecticii valorilor sociale; iar una dintre metodele sale principale este să prelucreze ambivalenţele din cultură. Expresia „compromis" arată tocmai spre această direcţie. Nu putem ajunge la compromisuri cu ceva situat „deasupra" noastră – în acest caz, ar fi vorba de subordonare.

Compromisul se încheie cu o instanţă lipsită de o putere imperativă absolută – cu un supraeu slab şi o conştiinţă care doar avertizează, dar nu mai reuşeşte să impună ceva. Fără să vrea, Bergler ne arată că, în oarecare măsură, analiştii şi cinicii sunt ultimii moralişti autentici. Din când în când le mai poţi atrage atenţia asupra imperativelor conştiinţei şi ale moralei, chiar dacă numai în cazul când se iscă un conflict între realitate şi morală. În rest, mereu şi pretutindeni, morala este mai puţin nesocotită cu toată dezinvoltura, fiind mai curând scindată, încât nici măcar nu se mai percepe „conflictul interior" cu ea. Cu teoria sa despre supraeu, psihanaliza le oferă „moraliştilor din ultima vreme" un mediu în care se pot exprima. Dar dezintegrarea colectivă a supraeului a ajuns de fiecare dată cu un pas mai departe decât îşi imaginează moraliştii. Cinismul obiectiv are faţă de cel subiectiv un avans care nu poate fi recuperat niciodată. Dacă cinicii fac glume răutăcioase, dacă nesocotesc morala, dacă manifestă o răceală glacială, încercând să-şi

formeze, cu ajutorul ei, o imunitate faţă de amoralismul lumii, vrând chiar să-l depăşească – răceala subiectivă manifestată faţă de morală reflectă o îngheţare socială generală. Gluma generată de răceală aminteşte, măcar prin agresivitatea sa, de o viaţă mai vie. „Câinii de gheaţă" au încă puterea să latre şi dispun de suficientă agresivitate pentru a vrea să lămurească lucrurile. Psihanaliza, care „nu este o asigurare pe viaţă pentru iluzii", dispune şi ea de această agresivitate faţă de tovarăşa ei. Deghizarea ştiinţifică nu ne poate ascunde faptul că Iluminismul – după cum subliniază Kant şi alţii – este o manifestare a curajului cel puţin în aceeaşi măsură în care este o manifestare a inteligenţei şi că cine doreşte să spună adevărul nu va putea evita conflictele.

Suntem în ianuarie 1933. Psihanaliza face consideraţii asupra cinismului. Va trebui în curând să emigreze. S-a terminat cu interpretarea analitică a cinismului. Se dovedeşte că ceea ce ar fi trebuit să reprezinte soluţionarea problemei a sucombat în faţa problemei însăşi.

### 3. Simulacrul de republică.
### Cinisme politice I: Lupta continuă

„Şarlatanie! Curată şarlatanie! îşi au, cu toţii, culorile lor naţionale. Se vor feri să arboreze drapelul roşu. Nici prin gând nu le trece aşa ceva… Să vedeţi ce va urma! Vă spun eu… Urmează cele paisprezece puncte ale lui Wilson![107] Vom vedea pe dracul, de paisprezece ori paisprezece!”

Franz Schauwecker, *Aufbruch der Nation*, 1928, p. 372

George Grosz lansase lozinca epocii: „Mânia de a fi fost înşelaţi”. Deprimare, deziluzionare, hotărârea de a nu se mai lăsa înşelat: iată ideile psihanalitice de bază ale Republicii de la Weimar. Ele exacerbează dispoziţia reflexiv-cinică a societăţii până la agresivitate şi manifestare făţişă.

Asupra noilor începuturi plana peste tot sentimentul amar că lumea fusese dusă de nas. Războiul se terminase, dar statul nu reuşise să înfăptuiască demobilizarea. Pacea de la Weimar însemnase continuarea războiului cu alte mijloace.

Cercetătorii sunt astăzi cu toţii de părere că Tratatul de pace de la Versailles din 1919 a reprezentat eroarea diplomatică epocală a acestui secol. Tratatul a arătat pentru prima dată (în mod foarte clar) că, în condiţiile capitalist-imperialiste moderne, relaţia război – pace se schimbase în comparaţie cu istoria (europeană) de până atunci. Dacă primul război mondial marcase o nouă fază calitativă în modalitatea de a purta un război pe plan internaţional, Tratatul de la Versailles însemna o calitate

---

107 Un program de pace anunţat de preşedintele american Wilson la 8 ianuarie 1918. El preconiza: eliberarea ţinuturilor ocupate, limitarea înarmărilor, libertatea circulaţiei pe mări şi a comerţului mondial, dreptul la autodeterminare pentru popoare şi înfiinţarea Ligii Naţiunilor. Linia idealistă a lui Wilson nu s-a putut impune în tratativele care au dus la Tratatul de la Versailles (ianuarie-mai 1919).

„mai severă” a păcii. În principiu, învingătorii câştigaseră un „război total” fără a-şi demonstra însă succesul printr-o „victorie totală” (adică: intrarea trupelor în ţară, ocupaţie, administraţie străină etc.). Capitularea germană avusese loc cu puţin înainte de prăbuşirea Frontului de Vest şi invadarea Germaniei de către armatele aliate. Aşa încât victoria Aliaţilor era, ce-i drept, incontestabilă, dar fără să fi fost dusă până la ultima consecinţă militară. Capitularea Germaniei se produsese – după cum reiese din numeroase surse – în mare măsură în speranţa unei păci acceptabile; o speranţă care s-a năruit la începutul verii anului 1919, când hotărârile Tratatului de la Versailles au ajuns să fie cunoscute. Cu această ocazie, s-a constatat că învingătorii nu intenţionaseră să manifeste o atitudine cavalerească faţă de învinşi, ci urmăriseră ca prin intermediul unor mijloace diplomatice să transforme războiul total într-o victorie totală. Din această clipă, deprimarea perdanţilor – care deveniseră, în majoritate, pasivi, fiind dispuşi să reflecteze asupra unui nou început rezonabil[108] – se transformă treptat într-o respingere plină de revoltă. Tratatul de la Versailles a avut asupra perdanţilor un asemenea impact, de parcă învingătorii ar fi încălcat armistiţiul „propriu-zis”. De acum înainte, impulsurile latente de a contesta cele întâmplate au dobândit o formă de cristalizare exterioară. De acum înainte, a devenit obiectiv posibilă o explozie manifestată printr-o opoziţie agresivă.

În cartea lui Hitler *Mein Kampf* (1925) găsim pasaje în care dinamica unei asemenea contestări poate fi urmărită cu toată claritatea. Hitler descrie cum ar dori el, ca perdant, să dicteze învingătorilor condiţiile în care ar fi fost dispus să piardă războiul – în orice caz, nu aşa.

„Oare o înfrângere militară trebuie să ducă la o prăbuşire atât de totală a unei naţiuni sau a unui stat? De când acesta este rezultatul unui război nefericit?” (ediţia

108 Adunarea Naţională din Weimar (aleasă în ianuarie 1919) era încă, în majoritate, prodemocratică. Primul Reichstag din 1920 avea însă deja o orientare antidemocratică foarte clară.

din 1937,275 – 276.000, p. 250).

Hitler porneşte de la experienţe istorice care nu avuseseră încă de-a face cu fenomenul războiului total şi al înfrângerii totale în această formă. El ar dori să reducă această noutate istorică la dimensiunile unei mărimi cunoscute, considerând că marea „prăbuşire" este formată din doi factori: înfrângerea militară *şi* trădarea „în interior". Doar pe prima am acceptat-o, spune Hitler:

„… căci dacă frontul ar fi fost într-adevăr acela care a cedat provocând prin neşansa (!) sa catastrofa patriei, poporul german ar fi acceptat cu totul altfel înfrângerea. Am fi suportat strângând din dinţi nenorocirea care a urmat… Dar capitularea a fost semnată doar cu raţiunea, în timp ce inima bătea deja în aşteptarea reabilitării viitoare" (p. 251).

Iar acum urmează mitul despre „descompunerea interioară": „Din păcate, înfrângerea militară a poporului german nu este o catastrofă nemeritată, ci o corecţie pe merit, aplicată de dreptatea imanentă. Am meritat cu vârf şi îndesat această înfrângere" (p. 250).

Hitler transpune dezastrul politico-militar al epocii wilhelmine şi prăbuşirea capitalismului feudal german în limbajul moral al crimei şi pedepsei. Căci noi purtăm vina pentru tot ce s-a întâmplat. Greşeala noastră constă în faptul că nu am împiedicat consolidarea elementelor socialiste, pacifiste, liberale, democratice şi „iudaice" din societate. După părerea lui Hitler, prăbuşirea a fost „consecinţa unei intoxicări etice şi morale, a unei slăbiri a instinctului de conservare" (p. 152). Doar în felul acesta s-a putut ajunge, spre sfârşitul războiului, la acte de rebeliune în armată, la greve în industria producătoare de armament etc. Frontul de luptă era intact (sic!); în schimb, rezistenţa din spatele frontului nu mai funcţiona, trădându-i „pe cei de afară". În felul acesta, Hitler deplasează frontul spre interior: afară războiul s-a terminat; aici, în interior, el continuă – ca o campanie împotriva democraţilor, pacifiştilor etc., care au avut nevoie de înfrângerea militară fiindcă aceasta a dus la victoria

convingerilor lor.

Hitler schiţează aici, fără doar şi poate, situaţia unui război civil: tabăra adversă este reprezentată de evrei şi „organizaţiile lor de luptă marxiste”, precum şi de întreaga haită a democraţilor, socialiştilor ş.a.m.d.

„Oare o serie de cercuri nu au manifestat o bucurie făţişă din cauza nenorocirii care se abătuse asupra patriei?” (p. 250).

Hitler susţine chiar că ar fi văzut contemporani de-ai să-i care la sfârşitul războiului „râdeau şi dansau, lăudându-se cu propria laşitate” şi „glorificând înfrângerea” (*cf.* anecdota despre lazaretul de la Beelitz, în cap 7).

Hitler îşi proiectează propria structură catastrofică asupra adversarului. Căci adevăratul profitor de pe urma dezastrului fusese chiar *el* – care îşi găsise vocaţia tocmai în acest dezastru. În acelaşi timp, el sesizează în proiecţia sa, în mod corect, anumite aspecte ale realităţii. Este adevărat că mulţi supuşi, în care războiul trezise conştiinţa politică, se simţeau uşuraţi de faptul că regimul iuncherilor din epoca wilhelmină, devenit insuportabil, fusese în fine alungat; alte grupări salutau revoluţia ca început al unei noi ere umanitariste; iar alţii declarau pe faţă că lupta pentru idealurile lor nu putea fi încununată de succes decât în urma catastrofei naţiunii (capitaliste). Ecouri ale acestor opinii au pătruns în tonul „Tezelor Centralei Partidului Comunist German (KPD) despre pacea din 19 mai 1919”:

„I. Condiţiile de pace impuse de Antantă Germaniei reprezintă bilanţul situaţiei… interne şi externe a Germaniei după patru ani şi jumătate de război imperialist pierdut… (deh?)…

II. Condiţiile de pace impuse de Antantă exploatează în mod sistematic acest faliment al politicii interne şi externe…

III. Situaţia este lipsită de orice speranţă pentru guvernul imperialismului falimentar, indiferent ce ar face…” (*Dokumente zur deutschen Geschichte*, *1919* –

*1923*, ed. Wolfgang Ruge şi Wolfgang Schumann, Frankfurt am Main, 1977, pp. 17 – 18).

În consecinţă, Partidul Comunist nu admitea nici acceptarea, nici respingerea tratatului, ambele variante fiind la fel de proaste pentru proletariatul german. Dar care să fie alternativă – sau alternativă alternativei? Există o a treia cale? Da, o dictatură proletară; de-abia aceasta ar fi în situaţia de a accepta sau respinge ceva fără ca soluţia să fie „la fel de dezastruoasă pentru proletariat". Iată limbajul unui hiperrealism cinic care pleacă de la ideea că „natura lucrurilor" a generat catastrofe şi că cine este conştient de aceasta poate vorbi despre ea de parcă nu ar fi fost victima, ci aliata ei.

Hitler încearcă să-şi asume şi rolul de mare diagnostician. Şi pentru el catastrofa fusese o necesitate, având o componentă deschizătoare de drumuri.

„Pentru poporul german a fost aproape o *mare şansă că* timpul a redus brusc durata bolii sale insidioase printr-o catastrofă atât de îngrozitoare; în caz contrar, naţiunea s-ar fi îndreptat mai încet, dar cu atât mai sigur spre abis…

Este o *şansă* – desigur, *amară* – că destinul s-a hotărât să intervină în acest proces lent de descompunere punându-l dintr-o lovitură, pe bolnav, în faţa sfârşitului bolii… Căci o catastrofă se termină de multe ori aşa. Ea poate deveni uşor punctul de plecare al unui proces de însănătoşire care începe acum în mod neabătut" (pp. 243 – 254).

„Şansă amară": iată cea mai tăioasă expresie a dialecticii popular-naţionaliste. Sadism politic în metafore medicale? Cinism patologic în metafore politice? Chiar din ceasul naşterii republicii, chirurgii politici şi-au ocupat poziţiile la extrema dreaptă şi la extrema stingă, începând să-şi ascută bisturiile ideologice cu care să extirpe tumoarea malignă a pacientului german. Pe nimeni nu-l interesează starea actuală a Germaniei. Cu toţii privesc spre viitor şi visează la ziua în care va avea loc marea operaţie.

Prin urmare, lupta continuă. Spiritul timid al unui

nou început – indiferent cum va fi arătat acesta – care ar fi avut o şansă de reuşită în cele şapte luni dintre capitulare (noiembrie 1918) şi Tratatul de la Versailles (mai 1919) s-a fărâmiţat între realisme, fineţuri, atitudini de frondă şi planuri de viitor echivoce: „Totul depinde de tactică, dragul meu” – iată replica unui personaj al lui Ernst Toller; omul participase la revoluţia din 1918, dar după zece ani îşi încearcă norocul în domeniul unei „Realpolitik” (*Hoppla*, *wir leben*!).

## 4. Frontul şi neantul.
## Cinisme politice II: Dialectica popular-naţionalistă şi dezagregarea frontului

„Toţi erau detestaţi: evreii, capitaliştii, iuncherii, comuniştii, militarii, proprietarii de imobile, muncitorii, şomerii, Armata Neagră a Reichului, comisiile de control, politicienii, marile magazine şi iarăşi evreii. O orgie de instigări, iar republica era slabă, abia perceptibilă… O lume întru totul negativă, cu o spumă colorată la suprafaţă…”

G. Grosz, *Ein kleines la und ein großes Nein*, Hamburg, 1974, p. 143

După sfârşitul războiului au mai trecut vreo zece ani până să izbucnească, în Republica de la Weimar, o adevărată nostalgie a milităriei. „Frontul” devine un cuvânt magic pentru transparenţa deplină din politică. De o parte noi, de cealaltă parte ei. Se ştie precis în ce direcţie trebuie să se tragă. Novicii într-ale democraţiei, frustraţi în politică, au început să regrete „relaţiile fără echivoc” din timpul războiului. Spre sfârşitul anilor 20, ororile bătăliilor păreau deja atât de asimilate psihic, sau pierdute în mare depărtare, sau răstălmăcite, încât numeroşi autori au îndrăznit să atace din nou tematica războiului: Remarque, Renn, Glaeser, Zweig, van der Vring, Goebbels, Schauwecker, Beumelburg etc.

La scriitorii de dreapta găsim două laitmotive foarte evidente: nostalgia camaraderiei de pe front – mai ales ca antiteză a fărâmiţării sectelor politice şi partidelor de dreapta din Republica de la Weimar; şi nostalgia „frontului” ca punct – în care ştiai încă „cine eşti”. Chiar şi conservatorii şi tinerii naţionalişti înţelesesem între timp că războiul şi politica internă sunt două lucruri diferite. Minaţi de nostalgia armatei, ei reduc această experienţă la următorul concept: soldaţii sunt eroici, lineari, duri, viteji, măreţi în modul cum îndură totul, cum se subordonează, slujesc şi rezistă; într-un cuvânt, sunt bărbaţi adevăraţi. În

schimb, politicienii sunt labili, şovăitori, versatili, tactici, laşi, înclinaţi spre compromisuri, meschini, echivoci, ambigui, molateci; pe scurt, lipsiţi de bărbăţie. Nostalgia războiului însemna, printre altele, o restaurare a bărbăţiei – dar în şi mai mare măsură, restaurarea unui tip social-psihologic pe cale de dispariţie, şi anume a „caracterului lipsit de ambiguitate”. Faptul că au luptat cândva pe front le furniza naţionaliştilor soldăţoşi amintirea unor timpuri când se simţeau încă protejaţi de armura psihică a propriei „identităţi”. La desfiinţarea regimentelor, în acel noiembrie sumbru, precum şi în timpul păcii întunecate a Republicii de la Weimar, soldaţii nu mai ştiau, de multe ori, în ce lume se vor întoarce, după toate cele întâmplate. Republica însemna pentru ei locul unde pierdeau ceea ce considerau a fi „identitatea” lor. Retroactiv, în ei se dezvoltă visul unui front unde toate păruseră atât de clare.

Franz Schauwecker – un scriitor ceva mai inteligent din tabăra popular-naţionalistă – descrie în 1929 o scenă ilustrativă: soldaţii părăsesc armata după instaurarea unei păci de care niciunul nu se bucură cu adevărat. Autorul atribuie personajelor sale o conştiinţă caracteristică mai curând anului 1929 decât pentru noiembrie 1918. Retroactiv, marii catastrofe i se atribuie – întocmai ca la Hitler – un sens la fel de măreţ. Şi aici sfârşitul războiului „propriu-zis” este repudiat:

„Dar ştiţi cum mi se par toate astea?! Adevărata poveste începe abia acum… adică povestea propriu-zisă, ştiţi… Nu se mai trage cu arma, totul se desfăşoară în tăcere. Şi asta înseamnă să ai nervi foarte tari (p. 375)… Am învăţat unul de la altul tot felul de lucruri de care am putea avea nevoie. Căci pacea asta înseamnă continuarea războiului cu alte mijloace. Fiecare va merge pe propriul său front. Frontul este de-acum secret. Rămâneţi cu bine, camarazi! (p. 376).

*Abia acum începem să ne dăm seama cât de greu este totul*… Până acum doar ne-am subordonat pe front… Datoria nu se decide pe sine, ci este decisă de alţii. Vezi – şi, în fond, este foarte uşor să-ţi faci datoria… Iat-o, marea

legendă germană de astăzi, mistica germană din soldatul simplu. *Ei au trebuit să facă cu bună ştiinţă ceva ce, practic, era complet lipsit de sens*! Şi au făcut-o. Iată măreţia şi tragedia soldatului german combatant" (p. 378).

Schauwecker intuieşte punctul nevralgic repudiat îndeobşte de popular-naţionalişti: sacrificiile germane din timpul războiului au fost *lipsite de sens*. Dar această absurditate *trebuie* depăşită, fiindcă aşa se vrea. O depăşim pretinzând că trebuie să existe un sens – chiar dacă îl creăm forţat. *Un antinihilism nihilist*. Schauwecker construieşte o nouă pozitivitate în mijlocul prăbuşirii generale. Chiar şi revoluţia germană, care îi oripila de obicei pe cei de dreapta, primeşte o semnificaţie secundară nihilistă:

„Este jalnică, meschină, hapsână, vindicativă, invidioasă şi însufleţită de ură patologică – o afacere mizeră a unor insecte. Dar ceva tot a realizat, chiar dacă fără intenţie… A înlăturat toate obstacolele care ne împiedicau să găsim drumul spre noi înşine, a înlăturat o harababură… Aceasta este latura ei bună. A curăţat murdăria adunată în ochii noştri… (p. 381)… Dar vezi, aici e secretul – mi-am dat de mult seama de asta în scăfârlia mea. Fii atent: nu mai aveam niciun conţinut! Aici e secretul! Da, da!… Secretul este tocmai faptul că nu mai era nimic. Absolut nimic! De aceea nu s-a întâmplat nimic! De aceea s-a cedat pe toată linia".

Noua filosofie a frontului înlocuieşte vechea morală. Ea nu recurge la metafore medicale, ca Hitler, ci la concepte morale şi psihologice. Acţionismul unor bărbaţi cu conştiinţa frontului urmează să genereze o revoluţie popular-naţionalistă. Soldaţii se întorc acasă, dar nu la pace; după războiul pierdut „pentru nimic", ajung pe noul front propriu-zis al conştiinţei. „Nu trebuie să rostim decât un singur cuvânt şi ne înţelegem în sânge: frontul!" (p. 381).

„Nu o putem rosti astăzi cu voce tare, căci nu este pentru urechile tuturor. Nu cred că este vorba despre o mare nenorocire lipsită de sens şi de care nu. se face

nimeni vinovat… Trebuie să descoperim o dată din ce cauză am pierdut războiul. Fiindcă am purtat în noi înşine culpa, vidul, insolenţa, puterea exterioară…

A trebuit să pierdem războiul ca să putem câştiga naţiunea" (p. 382).

Şi Georg van der Vring a transpus, în romanul său *Soldat Suhren* (1928), sentimentul dezagregării frontului, caracteristic Republicii de la Weimar, în monologul interior al unui tânăr soldat care călătoreşte noaptea cu trenul ce-l duce pe front, spre botezul focului:

„Ajung la un nod din păienjenişul meu – acesta este: frontul. Un termen militar cu care ziarele şi comunicatele de la cartierul general jonglează de parcă ar fi vorba despre un obiect foarte accesibil. Dar nu este. Căci pe fiecare front amintit de comunicatul cartierului general se dă o luptă între bine şi bine, între rău şi rău, între bine şi rău şi între rău şi bine. Acest front devine ceva încâlcit, bizar şi confuz, aşa încât nimeni nu-i cunoaşte adevărata înfăţişare.

Există însă şi un front real, iar acesta este clar, lipsit de ambiguitate şi rectiliniu; îl găsesc într-un loc tainic – îl găsesc în conştiinţa mea. Este frontul gândurilor bune şi al faptelor de omenie, al strângerilor de mână şi al bunei-credinţe" (p. 59).

Frontul moral pluteşte invizibil deasupra naţiunilor, partidelor, blocurilor, indivizilor şi fronturilor exterioare. El rămâne o linie mistică – iraţională şi interioară: „Conştiinţa! Iată cuvântul care ne luminează astăzi!" (Schauwecker, p. 379). Astfel, popular-naţionaliştii se referă la acea instanţă pe care psihanaliza începuse să o studieze sub denumirea de supraeu – şi cu atât mai mult cinicul ce descrie un supraeu slab care-şi cere totuşi tributul. În realitate însă, această conştiinţă era deja golită de sens şi dezorientată; binele şi răul pot apărea denaturate. Conştiinţa ar trebui să reprezinte instanţa care poartă frontul în interiorul ei – dar, luată în sine, era deja de mult golită şi nedefinită (sau revenirea vechilor forme despre care se spune că fuseseră putrede şi lipsite de

substanţă).

Exact acest punct îl vizează analiza epocală a conştiinţei făcută de Heidegger în *Fiinţă şi timp* (1927), şi 55 – 69 (că-şi „Galeria cinicilor”, cap. 5: «„Modul impersonal” – vol. I, pp. 233 – 250). El concepe conştiinţa ca o „chemare a grijii”.

„Ce îi strigă celui interpelat conştiinţa? în înţelesul strict al cuvântului: nimic. Strigătul nu exprimă nimic, nu dă informaţii asupra unor evenimente de anvergura mondială… Eului interpelat nu t se strigă «nimic»; el este *somat* să vină la sine însuşi, adică la cel mai propriu a-putea-să-fie…” (*Fiinţă şi timp*, p. 273).

În dialectica popular-naţionalistă găsim un tipar de gândire asemănător: reîntoarcerea naţiunii la „cel mai propriu a-putea-să-fie”, după tranziţia prin neantul marii catastrofe. Heidegger explică golul din conştiinţă în practica socială „progresistă”. Analiza sa pare să fie un ecou al curentului de gândire nihilism/antinihilism din cadrul popular-naţionalismului.

În scrierea sa *Zur geistigen Situation der Zeit* (1932), Karl Jaspers sesizează problema cu şi mai mare acuitate. El ridică problematica frontului la rangul de caracteristică generală a vieţii în „orânduirea modernă”. Şi anume constată că funcţia frontului – de a spune oamenilor pentru ce şi contra ce luptă sau muncesc, cu cine şi contra cui şi ce sunt aliaţi – s-a pierdut. În era tacticii totul se poate schimba dintr-odată. Frontul se dezagregă; sub titlul „Der Kampf ohne Front” („Lupta fără front”), Jaspers notează:

„O luptă în care ştii cu cine ai de-a face este o luptă deschisă. În orânduirea modernă însă, după fiecare moment de claritate eşti frapat de *confuzia fronturilor de luptă*. Cine părea a fi un adversar apare ca aliat. Cei care ar trebui să fie adversari, datorită obiectivităţii scopului urmărit, se coalizează; ceea ce pare antagonic renunţă la luptă; ceea ce părea a fi un front unitar se întoarce contra propriilor interese. Şi toate acestea într-o harababură şi alternanţă turbulentă. Este ceva ce mă poate transforma în inamicul celui mai apropiat de mine şi în aliatul celui mai

îndepărtat de mine” (Berlin – New York, 1979, p. 163).

Având în vedere evenimentele politice, schema tradiţională stânga-dreapta trebuie să-şi piardă pentru mulţi contemporani funcţia clarificatoare. Ce sens mai aveau concepte ca progres şi regres, socialism şi capitalism etc. din moment ce trăim într-o epocă în care un partid se definea în mod ingenios ca „naţional-socialist”; în care se ajunsese la alianţe tactice între fascişti şi comunişti; în care două partide muncitoreşti mari nu erau în stare să formeze un „front” comun împotriva unui alt partid care se numea de asemenea „partid muncitoresc”, în schimb se aliau cu partidul marelui capital (DNVP) şi cu armata într-un front unic – rău famatul front din Harzburg din 1931, de la care o linie destul de directă duce la Frontul de Răsărit din 1943 – fără ca ridicolul „Front de Fier” al democraţilor din 1932 să fi reuşit să schimbe situaţia? (*cf*. cap. 15).

Dadaistul George Grosz dorea în 1920 să se înroleze în frontul maselor proletare.

„Va veni vremea când artistul nu va mai fi un anarhist boem şi spongios, ci un muncitor inteligent şi sănătos în societatea colectivistă. Cât timp acest ţel al maselor muncitoare nu va fi implementat, *muncitorul spiritual va oscila neîncrezător şi cinic între extreme*...” (*Manifeste*, *Manifeste 1905 – 1933*. *Schriften deutscher Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts*, voi. 1, ed. Dieter Schmidt, Dresden, 1965, p. 261).

În autobiografia lui Grosz citim:

„Eram ca nişte bărci cu pânze în bătaia vântului, cu vele albe, negre, roşii. Unele corăbii aveau flamuri pe care vedeai trei fulgere sau un ciocan şi o seceră sau o svastică pe un coif de oţel – din depărtare, toate aceste embleme semănau una cu alta. Nu aveam un control asupra acestor corăbii, aşa că trebuia să le manevrăm cu multă dibăcie... Deşi furtuna vuia fără încetare, am ieşit în larg; nu-i înţelegeam melodia, căci auzul nostru se atrofiase de atâta «ascultat la întâmplare». Ştiam doar că bate un vânt dinspre răsărit şi unul dinspre apus – şi că vijelia cuprinde

tot pământul…” (Grosz, *Ein kleines* la *und ein großes Nein*, Hamburg, 1974, p. 143).

**5. Morţii fără testament.**

**Cinisme politice III: îngrijirea mormintelor de război într-un spaţiu interior gol**

„Ştiţi, soră… sunt foarte lucid… dar convingerea mea intimă este că niciunul dintre noi nu va ajunge cu adevărat acasă”.

Hermann Broch, *Die Schlafwandler,* 1931/1932

„Cât de absurd este tot ce s-a scris, făcut şi gândit vreodată, din moment ce aşa ceva este posibil! Totul trebuie să fi fost o minciună şi un lucru insignifiant dacă o cultură de milenii nu a putut împiedica vărsarea acestor torente de sânge…”

E.M. Remarque, *Pe frontul de vest nimic nou*, 1928

Morţii nu-şi găseau liniştea în supravieţuitorii războiului mondial. O modificare calitativă a morţii atinsese conştiinţa acestora: Frontul de Vest al anului 1916 – în centru, fantomatica fortăreaţă de la Verdun – „pretinsese” el singur peste un milion de vieţi. Pentru prima dată în istoria omenirii se realizase o stare de fapt pe care o expresie lansată de strategia nucleară americană din ziua de astăzi o denumeşte *mega-corpse* (mega-cadavru, corespunzând unui milion de oameni ucişi). Odată cu tactica războiului de artilerie şi de tranşee, moartea pe câmpul de bătălie se transformase dintr-o moarte în mişcare – aşa cum o cunoscuseră entuziaştii care porniseră la asalt la Langemarck – într-o moarte de poziţie. În focul concentrat al artileriei din *Furtunile de oţel* (E. Jünger) s-a născut o moarte razantă întâmplătoare – o relaţie statistică şi fatalistă a combatantului cu grenada care fie trece pe lângă el, fie îl transformă în materie.

În dinamismul, vitalismul şi euforia mişcării – ce caracterizează cultura Republicii de la Weimar – continuă să acţioneze, invizibilă şi omniprezentă, acea traumă a anilor 1915 – 1916: înglodarea în mlaştină; împotmolirea atacului în tranşee; şocul imobilizării; situaţia de a fi, în

mod fatalist, la discreţia grenadelor care vin de undeva; descompunerea trupurilor în mâlul din tranşee[109]. Aceasta este marea problemă nemărturisită (sau rareori mărturisită) a epocii, care acţionează însă peste tot ca mit practicat. O simţim în protestul luptătorilor reveniţi de pe front împotriva demobilizării (teama de a se cufunda în mâlul vieţii civile); în cultul agresivităţii, al vitezei şi al mişcării căruia i se dedau contemporanii Republicii de la Weimar; în pasiunea automobilistică ce începe la nivelul elitelor, pătrunde în cursele de automobile şi în nostalgiile populare, după apariţia renumitei maşini Mercedes, pentru a se reechilibra în programul Volkswagen – tipul de maşină corespunzător mişcării *Kraft durch Freude*. În Germania, naţiunea motorizată a fost la început o nostalgie fascistă.

Caracterul incomprehensibil şi lipsa tehnicizată de demnitate a morţii în războiul modern dus de artilerie a spulberat toate categoriile interpretării tradiţionale. Absurdul a devenit fenomen-în-sine, fapt nud şi inexplicabil, care copleşea gândirea cu constatarea brutală a imuabilităţii. Forţa acestei absurdităţi devine evidentă şi în tentativele omniprezente de a depăşi experienţa absurdităţii cu teorii (de stânga şi de dreapta) antiabsurdiste.

„Ei nu o numeau «bătălie» sau «luptă», ci vorbeau despre «înaintare» – iar când se refereau la ei înşişi spuneau doar «noi, cei de afară». În felul acesta au oscilat luni întregi între cele două mâini ale morţii, până nu mai spuseră nici «da», nici «nu», executând totul fără niciun cu vânt, fără nicio privire, fără niciun gând…

Puteai să-i confunzi unul cu altul… în aceste cuptoare care topeau totul dispărea orice diferenţă, ei începând să semene unul cu altul, până nu mai rămânea decât combatantul german, care suporta, împietrit, orice: fapte

109 Asupra acestor conexiuni mi-a atras atenţia Bernd Weyergraf pornind de la exemplul cîtorva tablouri ale lui Otto Dix ; cf. Katalog zur Ausstellung im Haus am Waldsee, Berlin, 1979, Otto Dix - zwischen den Kriegen, ed. H.v. Heppe, Th. Kempas şi B. Weyergraf, mai ales pp. 14 sqq.

şi foame, epuizare şi murdărie, ploaie şi foc, sânge, oroare şi moarte (Schauwecker, p. 228).

… Se sacrificau zi de zi, noapte de noapte… Mulţi se înecau în mâlul craterelor făcute de obuze, deoarece nu voiau să lase din mână mitraliera… Mureau în detonaţii, fum, gaz, mâl şi ploaie. Mureau în tranşee surpate, acoperiţi de pământ, sub pământ, în văzduh, în păduri lipsite de vegetaţie, pe dealuri, în craterele făcute de obuze.

La sfârşit luptau fără nicio speranţă. Erau părăsiţi, lăsaţi de capul lor. *Nu le mai rămăsese decât un singur lucru*: *ştiau cine erau*" (Schauwecker, p. 353).

Acest existenţialism tipic combatantului de pe front este o interpretare târzie şi ulterioară, din perspectivă popular-naţionalistă, aşa cum o întâlnim în mii de romane şi tratate. Această conştiinţă a propriei identităţi a fost transferată de supravieţuitorii războiului în pacea Republicii de la Weimar – sau, mai bine zis, a fost inventată retrospectiv. Este figura fundamentală a tuturor interpretărilor de dreapta: în locul absurdităţii, identitatea; conştiinţa eului este dobândită prin negarea experienţei. „Atitudine". Neoconservatorii procedează şi astăzi la fel.

Când regimentul despre care relatează Schauwecker se retrage în Germania, în urma unui ordin venit de sus, trebuie distrus tot materialul de război rămas, muniţiile detonate sau aruncate într-un lac. Albrecht, eroul povestirii, resimte această acţiune ca o autocastrare: „Naţiunea şi-a amputat, la ordin, cu bună ştiinţă, organele genitale…" (p. 369). În lumina bengalică a ultimelor rachete, îi apare în faţa ochilor un vechi mormânt – o cruce primitivă cu inscripţia:

„Infanteristul Fritz Bredenstoll

Regimentul de Infanterie nr. 162, compania a 4-a

A căzut pentru patrie, la 26 august. Îl apucă o uşoară ameţeală. Deodată i se înmuiară genunchii…

… o iluminaţie patriotică ireproşabilă deasupra mormântului lui Fritz Bredenstoll, care, potrivit inscripţiei, preferase în 1914 să moară pentru patrie şi să coboare în

acest mormânt, în timp ce ceilalţi lansau rachete în aer şi îşi aruncau muniţia sau făceau un pic de revoluţie şi furau tot ce le pica în mână.

Se lăsă gerul. I se făcu frig. Da… ce-am mai vrut să spun… nu mai ştiu – mă îngreţoşează – detest totul – pfui drace! – lăsaţi-mă în pace! – totul este atât de îngrozitor de stupid şi de pueril…" (pp. 370 – 371).

Tonul chinuit-sarcastic al lui Schauwecker trădează dificultatea de a supralicita cinismul obiectiv al morţii pe câmpul de luptă printr-un cinism subiectiv al dezgustului. Eroul său se întoarce acasă cu o imagine despre „revoluţie" conform căreia aceasta nu ar fi decât depăşirea absurdităţii prin politica înaltă: el visează „o revoluţie a frontului", în care supravieţuitorii să protesteze în favoarea celor morţi.

În mod asemănător îşi motivează misiunea politică şi „führer"-ul acestei revoluţii: Hitler se afla în lazaretul Pasewalk din Pomerania în momentul când în Germania izbucneşte cealaltă revoluţie. Potrivit declaraţiilor sale, la mijlocul lunii octombrie, fusese orbit de un gaz toxic „pe Frontul de Sud, de la Ypres, în timpul unui atac cu gaze al englezilor". O interpretare psihologică mai recentă susţine în schimb că boala de ochi a lui Hitler din acele zile era cauzată de o orbire isterică cu care înscena somatic decizia „de a nu fi martor la aşa ceva". Oricum ar sta lucrurile, Hitler susţine că la 10 noiembrie a aflat de la preotul lazaretului adevărul despre „cele întâmplate afară" (capitularea din vest şi revoluţia din Berlin):

„În timp ce mi se făcea iar negru în faţa ochilor, am orbecăit, împleticindu-mă, până înapoi în dormitor, m-am aruncat pe pat şi mi-am îngropat capul înfierbântat în pătură şi pernă.

Nu mai plânsesem din ziua când o înmormântasem pe mama mea… dar acum n-am mai putut. Înseamnă că totul fusese zadarnic… zadarnică moartea a doua milioane care îşi pierduseră viaţa. Nu trebuiau oare să se deschidă sutele de mii de morminte ale celor care plecaseră pe front mânaţi de încrederea în patrie?… Nu trebuiau oare să se

deschidă pentru ca eroii muţi, acoperiţi de mâl şi sânge, să se întoarcă sub formă de spirite ale răzbunării în patria care îi escrocase cu atâta dispreţ luându-le suprema jertfa pe care un bărbat o poate aduce poporului său? Pentru asta îşi dăduseră viaţa?... Pentru asta au coborât în pământul Flandrei aceşti băieţi de doar şaptesprezece ani? ... Pentru asta zăcuseră în iadul focului de artilerie şi în febra atacurilor cu gaze toxice?... în aceste nopţi se înfiripă în mine ura, ura împotriva celor care se aflau la originea acestor fapte.

În zilele următoare am înţeles şi care va fi destinul meu. A trebuit *să râd* (!) gândindu-mă la propriul meu viitor care, cu puţin timp înainte, mă făcuse să fiu atât de îngrijorat. Nu era *ridicol* să vrei să construieşti case pe un asemenea fundament?...

Cu evreii nu poţi pactiza – nu există altă soluţie decât ori-ori.

Eu însă m-am decis să intru în politică" (*Mein Kampf,* pp. 223 – 225).

În aceste imagini găsim mitul trăit al politicii Republicii de la Weimar: politica se transformă în îngrijirea acordată mormintelor de către supravieţuitori; cei scăpaţi cu viaţă încheie un pact cu cei morţi. Hitler concepe un testament imaginar al celor căzuţi, impunându-se pe sine ca executor testamentar. Cei îngropaţi în pământ şi mâl reînvie *în el*, întorcându-se la poporul lor ca spirite ale răzbunării; din mâl înapoi, la puritatea idealurilor; în locul coborârii în pământul Flandrei, asaltul în cadrul mişcărilor popular-naţionaliste.

Războaiele-fulger proiectate de Hitler şi puse în practică începând cu anul 1939 erau înscenări ale acestei imagini despre mormintele ce se deschid pentru a-i metamorfoza pe cei îngropaţi în combatanţi care pornesc la atac. Din punct de vedere psihopolitic, führerul era un asemenea combatant pornit la atac, un emisar al mormintelor de război[110]. Politica dreptei, de inspiraţie

110 Să ne uităm la monumentele funerare închinate Soldatului Necunoscut. Configuraţiile tradiţionale ne arată erecţii eroice, statui

soldăţeasco-fascistă, se baza pe un motiv al reîntoarcerii – de natura celui prezentat de Brecht în *Ballade vom deutschen Sold*aten (cf. Şi Beumelburg, *Stimme aus dem Grabe* etc.).

Alianţa cu morţii reprezintă dinamul psihologic al fascistului fanatic. În clipa în care se autodeclară executor testamentar al celor îngropaţi în mâl („Eu însă m-am decis…"), nevroza personală a lui Hitler intră în contact magic cu nevroza naţională. Ceea ce până acum era doar o structură individuală – Hitler ca sol şi răzbunător al mamei moarte (cf. noile interpretări psihanalitice ale fenomenului Hitler făcute de Stierlin şi Miller) – se generalizează pe plan politic: Hitler ca emisar al unei orânduiri superioare. După părerea sa, morţii războiului mondial sunt cei care l-au trimis. Ei reprezintă milioanele situate de la început de partea lui Hitler; căci nu au cum să repudieze un asemenea reprezentant. În 1930, i se alătură milioane de oameni vii: morţii viitorului război mondial, care l-au votat pe cel reîntors; şi abia după aceea l-au susţinut şi acele milioane generate de industria germană în vederea promovării lui Hitler (*cf.* renumitul montaj al lui John Heartfield – „*Motto*: Milioane se găsesc în spatele meu": Hitler ridică mâna în „salutul german"; un sponsor supradimensionat, corpolent, îi pune în mână un teanc de bancnote de o mie de mărci – Heartfield numeşte acest montaj „Sensul salutului hitlerist")[111].

---

înalte ale lui Roland, piramide de morţi, steaguri fluturînd spre cer, obeliscuri. Monumentul funerar din München ridicat Soldatului Necunoscut în 1923 (în grădina palatului Residenz, în faţa Muzeului Armatei) întruchipează noua experienţă. Soldatul zace într-un fel de criptă, fiind cel dispărut: lăcaşul său este pe jumătate sanctuar, pe jumătate adăpost subteran de artilerie. De jur-împrejur sunt lăsate deschise intrări spre monument. Trebuie să cobori ca să-l cinsteşti pe mort. Mai mult decât atât: el zace în aşa fel încît la momentul oportun să poată urca iar la suprafaţă; cf. Die Zwanziger Jahre in München, Katalog zur Ausstellung im Münchner Stadtmuseum, mai-septembrie 1979, ed. Chr. Stölzl, p. 469.

111 Cf. Eckard Siepmann, Montage: John Heartfield. Vom Club Dada zur Arbeiter-Illustrierten Zeitung. Dokumente, Analysen, Berichte, Berlin, 1977, pp. 240 sqq., „Die Millionen-Montage".

În 1928, Erich Kästner formulează în poezia *Stimmen aus dem Massengrab* un alt testament al acestor milioane de morţi:

„Ni-e gura plină de noroi. Dar trebuie să tăcem.
Şi până se deschide groapa să ţipăm am vrea!
Şi să ieşim ţipând din gropi am vrea!
Ni-e gura plină de noroi. Dar nu ne auziţi.
[…]
Zăcem aici cu gura moartă plină de noroi.
Şi altfel s-a-ntâmplat decât crezusem noi murind. Noi am murit. Dar oare pentru ce?
Iar mâine voi veţi fi măcelăriţi, întocmai ca noi ieri”.

## 6. Conspiratori şi simulanţi.
## Cinisme politice IV: Convingeri ca mijloc de dezinhibare

„După război, în Germania nu a avut loc o revoluţie, ci o contrarevoluţie. Ceea ce în genere este definit drept revoluţie s-a rezumat la faptul că la 9 noiembrie 1918, toţi monarhii au fugit de teama unei revoluţii. Când şi-au dat seama de adevărata situaţie, era prea târziu ca să mai poată menţine ficţiunea că ar fi încă monarhi. Golul de putere creat a fost ocupat de armată ca deţinătoare a puterii oficiale, iar aceasta a fost reprezentată de sovietele soldaţilor. Acestea şi-au încredinţat puterea Adunării Naţionale, ceea ce a însemnat o sinucidere. Monarhiştii au făcut-o pe mortul după 9 noiembrie, susţinând că nu vor să se implice decât pentru a asigura liniştea şi ordinea. De aceea au sprijinit Guvernul social-democrat în lupta sa împotriva stângii. În felul acesta, cei fără culoare politică şi adversarii făţişi ai republicii au redobândit puterea. *Dictatura mijloacelor s-a arătat de îndată*. Guvernul din 1919 nu s-a mai putut debarasa de strigoii pe care îi conjurase. Militarii au înlăturat sovietele soldaţilor şi i-au înlăturat la propriu pe conducătorii republicii, punând să fie omorâţi”.

E.J. Gumbel, Verschwörer, p. 13 (cf. E.J. Gumbel, Verschwörer. Zur Geschichte und Soziologie der deutschen naţionalistischen Geheimbünde 1918 – 1924, reed. Das Wunderhorn, Heidelberg, 1979. Cf. şi reedit. *Vier Jahre politischer Mord* [1922], 1980)

Emil Julius Gumbel – docent universitar la statistică (Heidelberg), pacifist, democrat radical şi documentarist al nedreptăţilor din epoca sa – schiţează cu o mină foarte sigură contururile revoluţiei germane din 1918 – 1919. Evoluţia ei a fost dominată de conlucrarea dintre social-democraţie şi reacţiune, dintre cei fără culoare politică şi cei de culoarea sângelui. Ceea ce s-a cristalizat în Germania ca nouă orânduire politică era o colaborare îndoielnică dintre forţele parlamentare oficiale şi

organizaţiile antidemocratice şi secrete. În acestea s-au adunat toţi cei care susţineau o politică axată pe negare. Oficialii au catadicsit să admită realitatea chiar dacă nu le plăcea – şi anume capitularea, Adunarea Naţională din Weimar, acceptarea forţată a Tratatului de la Versailles.

Social-democraţia se lăsase dusă de nas de adversarul politic sau se oferise să o facă pe proasta şi să fie folosită drept surogat. Devenise succesoare fără să fi verificat dacă adversarul politic murise cu adevărat. În timp ce aceia care purtau răspunderea pentru război şi înfrângere se refugiaseră în străinătate sau se dăduseră la fund în opoziţia naţională mare de gură, social-democraţii – în frunte cu Friedrich Ebert şi Gustav Noske – au riscat să se prezinte ca forţă a ordinii într-o situaţie de acută ambiguitate revoluţionar-contrarevoluţionară. Până la urmă au ajuns să preia rolul reacţiunii. Un complex de convingeri social-democratice părea să iasă încă o dată la iveală. Din 1914, social-democraţia demonstrase că este dispusă să o cotească spre linia patriotică, deoarece a dat cale liberă războiului mondial. Astfel, în 1919, a vrut să demonstreze că este aptă de guvernare administrând catastrofele celorlalţi. De două ori în decurs de patru ani a spus, scrâşnind din dinţi, *da* când era vorba despre lucruri pentru care nu trebuia să-şi ia răspunderea. Cu ambele ocazii s-a dovedit a fi partidul realismului iluzoriu tragic din Germania. Pentru a părea cât mai responsabilă şi conştientă de realitate, a preluat răspunderea pentru greşelile şi crimele altora, devenind o colaboratoare a wilhelmismului – iar mai târziu, după război, o parteneră de afaceri a reacţiunii militare, burgheze şi popular-naţionaliste. Prin comportamentul ei, a dus *ad absurdum* opoziţia – analizată de Max Weber – dintre etica convingerilor („linia pură”) şi etica responsabilităţii („privirea asupra a ceea ce este dat”). Căci a manifestat o convingere a responsabilităţii, o disponibilitate de a prelua răspunderea ca substitut al convingerii, un realism formal ca substitut al unei acţiuni constructive dictate de situaţia concretă. Nu a vrut să înţeleagă că o reformă adevărată

necesită un nucleu revoluţionar, din care cauză a înăbuşit în sânge forţele democratice, doritoare de schimbare, din Germania de după 1918. Voia reforme fără intervenţii reale şi a ajuns astfel la un grad maxim de conservare, ba chiar la restauraţie.

Găsim aici o trăsătură fundamentală a mentalităţilor Republicii de la Weimar: realismul iluzoriu, falsa luciditate, o autoamăgire sub auspiciile viziunii largi, convingeri pozitive despre o dezorientare interioară, un antinihilism nihilist, o disponibilitate iresponsabilă de a-şi asuma responsabilităţi. Naivii se arătau a fi serioşi şi lipsiţi de iluzii. Dezamăgiţii vindicativi o făceau pe inofensivii.

… După pauza de gândire până în mai 1919 – în care timp au eşuat şi experienţele germane cu republicile conduse de soviete, reprezentanţii reacţiunii îşi conturaseră cu mai multă claritate obiectivul urmărit: înlăturarea culisei republicane. Prin minţile membrilor taberei naţionale şi soldăţeşti bântuiau – încă înainte de primul caz serios de contrarevoluţie, puciul Kapp (martie 1920) – visuri despre o mare *lovitură*:

Dintr-un memoriu al generalului V. Lossow:

„Se împarte într-o fracţiune militară şi una civil-politico-economică. Sarcina ambelor fracţiuni este pregătirea întregului popor în vederea *loviturii* şi *orientarea* poporului spre muncă, spre spiritualitate, după înfăptuirea loviturii.

I. Fracţiunea militară

… O îmbunătăţire a condiţiilor se poate realiza doar cu ajutorul armelor. Armele dau prima lovitură, limpezesc atmosfera, înlătură rapid şi fără scrupule tot ce există în materie de slăbiciune şi criminalitate, căci acestea sufocă poporul. După realizarea loviturii, fracţiunea înarmată a poporului va reprezenta forţa principală pentru aşa-numitul dictator civil şi economic…

3. Preparative a) Mobilizarea armatei şi a studenţimii (!)…

b) Mobilizarea cetăţenilor…

[…]

c) Alcătuirea unor liste negre

II. Fracţiunea civilă

Presa

Anumite semne şi indicii, adeseori *aluzii cu totul inofensive*, vor contribui în mare măsură la educarea poporului dacă reverberează mereu în publicaţiile presei (!)…" (Gumbel, *Verschwörer*, pp. 28 – 30).

Dreapta militară îşi găseşte limbajul adecvat la adăpostul secretului. Conspiraţia înlătură obligaţia interioară de a se preface. Înspre exterior: cinismul ca ton al normalităţii. Un oarecare locotenent Mayerl îi scrie (la 11 februarie 1920, din Würzburg) lui Berthold, conducătorul Diviziei de Fier, o unitate de voluntari care în 1919 – 1920 plănuia o mare „lovitură":

„Să sperăm că dictatorul care va lua puterea în mână nu va uita să-i scoată în afara legii pe evrei. Este de ajuns o noapte pentru a-i extermina pe câinii ăştia. Am alcătuit deja o listă neagră, pentru ca să fie lichidaţi «cei care trebuie»…

Căci şi unii neevrei o merită…" (Gumbel, *Verschwörer*, p. 23).

Conspiratorii germani practică de la bun început jocul cu actori mascaţi. Doar cine pare cu totul inofensiv va fi în stare să dea lovitura la momentul oportun. Cinismul cumsecade, aşa cum este ilustrat de memoriile lui Lossow, preconizează o propagandă a convingerii pure ca premisă a dictaturii mijloacelor; astfel, pregătirea civilă a „loviturii" este în mod necesar serioasă şi oficial-idealistă, inofensiv-aluzivă. „Activitatea se duce pe faţă, sub eticheta «Liga antibolşevică, „(Gumbel, p. 30)[112]. Cu cât ţelurile oficiale sunt mai bune, cu atât mijloacele cinice sunt mai tainice.

Cât de puternică este amprenta lăsată de cinismul soldăţesc asupra modelelor de acţiune şi gândire ale dreptei germane se vede din documentele referitoare la

112 Este vorba de cunoscuta fundaţie ideologică, cu acelaşi nume, a lui Eduard Stadtler. Pentru mai multe detalii, vezi Joachim Petzold, Wegbereiter des deutschen Faschismus. Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik, Köln, 1978, pp. 52 sqq.

cea mai spectaculoasă acţiune a „idealiştilor” popular-naţionalişti – şi anume asasinarea ministrului de Externe german Walther Rathenau la Berlin, în 24 iunie 1922.

„Când Rathenau… voi să plece de la vila sa din Grünewald spre Ministerul de Externe, automobilul său a fost ajuns din urmă de un altul, condus de studentul Ernst Werner Techow; în maşină se aflau locotenentul (r) Erwin Kern şi Hermann Fischer. Kern şi Fischer au tras asupra lui Rathenau cu un pistol-mitralieră şi au aruncat o grenadă asupra sa. Rathenau a murit pe loc…

… După comiterea faptei, Techow a spus: «Totul a mers bine. Rathenau a fost lichidat. Am făcut-o pentru a-i provoca pe Roşii la atac. *Ni se terminaseră banii*» ” (Gumbel, *Verschwörer*, p. 48).

Făptaşii fuseseră recrutaţi din fosta brigadă „Ehrhardt” (numită mai târziu Organizaţia C), precum şi din alte uniuni popular-naţionaliste, conspirative şi antirepublicane. Fischer s-a sinucis; Kern, principalul făptaş[113], a murit într-un schimb de focuri în timpul arestării sale. Asupra lui Günther – „cel mai suspectat că ar putea divulga totul” – s-a încercat un atentat cu bomboane otrăvite cu arsenic, dar care a eşuat.

„Personalitatea cea mai interesantă este Willy Günther (care contribuise la elaborarea planului). În timpul războiului se evidenţiase ca dezertor şi falsificator de documente, se dăduse drept sublocotenent turc, fusese demascat şi pedepsit pentru dezertare…[114] A participat la puciul Kapp, ocazie cu care intră în legătură cu colonelul Bauer şi Ludendorff. Era membru al Asociaţiei celor Drepţi, al Uniunii Germane, al Uniunii Ofiţerilor Germani, al Uniunii Credinţei, al Alianţei Defensive şi al Uniunii Tineretului Naţional German. În una dintre întrunirile acestor uniuni a fost sărbătorit ca asasin al lui Rathenau. S-au găsit în posesia sa scrisori de la Helfferich,

113 In Anatomie der menschlichen Destruktivität (cap. 11), Erich Fromm face o psihogramă a lui Kern.

114 Aceste detalii devin semnificative în conexiune cu cap. 12: „Despre republica germană a escrocilor…” (pp. 285-300).

Ludendorff… Una dintre cele zece scrisori ale lui Ludendorff începe cu: «Dragă Günther» şi se termină: «Cu salutări cordiale»” (Gumbel, p. 49).

Techow, considerat un „idealist popular-naţionalist”, a adus în apărarea sa argumentul că în 24 iunie, când s-a comis atentatul, fusese convins că este vorba despre un *drum de probă*. Kem îi smulsese prin *ameninţări* „consimţământul de a-l ajuta”. Deci acţionase într-o *situaţie excepţională* subiectivă. Şi tânărul Ernst von Salomon, implicat în pregătirile pentru asasinat, a susţinut că avusese convingerea că toată acţiunea urmărea „eliberarea unui prizonier”. Ideea de bază a apărării era: exista, ce-i drept, „concepţia nobilă” care ar fi putut justifica o crimă politică, dar în detaliu „nu asta fusese intenţia”. Techow se bucura de simpatie în rândul opiniei publice – la Technische Hochschule din Berlin s-a organizat o chetă publică în folosul lui.

Modelele de gândire ale conspiratorilor de dreapta erau impregnate de arta simulării politice. Deoarece se considerau nişte amăgiţi – sau, cu alte cuvinte, exploatau faptul de-a-fi-fost-înşelaţi ca principală minciună în justificarea acţiunii lor, au revendicat dreptul de a declara un război secret realităţii. În dorinţa lor de a salva iluziile popular-naţionaliste, privilegiile tradiţionale şi fanteziile megalomane patriotice, au ridicat şiretlicul la rang de morală propriu-zisă. Au început să-şi apere iluziile cu un hiperrealism plin de viclenie, care a produs câteva planuri strategice remarcabile. Gumbel notează că Organizaţia C se înconjurase şi de „fantezii politice” de genul:

„De altfel, din Organizaţia C face parte un întreg sistem de fantezii politice. Cel mai bun exemplu este o carte apărută încă din 1920, scrisă de fostul maior Solf şi intitulată: *1934*, *învierea Germaniei*. Colonelul Bauer, dat în urmărire generală, scrisese prefaţa cărţii. În aceasta se acceptă ca mijloc de resuscitare a ţării tot ceea ce adversarii actualei Germanii îi reproşează ca fiind o dovadă a dorinţei de a declanşa un război.

Iată, de exemplu, un *Club al Inofensivilor*. Acesta are

oameni *de încredere* în toată ţara, iar obiectivul său este războiul de răzbunare împotriva Franţei. Conducătorul lui nu are un nume – este doar Generalul (întocmai cum, în Uniunea Naţională, Ludendorff este numit «Dictatorul L», iar Ehrhardt – «Consulul»). Clubul are şi membri inofensivi care, până la sfârşit, nu au habar de ceea ce se întâmplă (întocmai ca Organizaţia «Escherich» sau Detaşamentul Locatarilor). Foste ordonanţe ale ofiţerilor sunt acum oameni de încredere printre muncitori. Pentru ofiţeri se alcătuiesc liste de mobilizare. Un fizician renumit inventează un nou instrument de război, *un soi de radiaţii* care fac să explodeze toate muniţiile dintr-un anumit perimetru. Părţile componente sunt produse în fabrici, dar *camuflate* în aparate de filmat (întocmai cum în ziua de astăzi armele traficate ilegal sunt declarate maşini)… în ziua decisivă Generalul ţine o cuvântare: «Ne vom debarasa fără nicio remuşcare de elementele nedorite»… Se declanşează furtuna. Reichstag-ul, care este naţional până în măduva oaselor, îl primeşte pe General. Preşedintele Reich-ului îşi dă demisia, iar Generalul este investit cu puteri discreţionare (legea de împuternicire deplină şi starea excepţională). Trupele duşmane de ocupaţie sunt învinse pretutindeni. În 1921, deja se vânduseră 10.000 de exemplare din această carte” (Gumbel, pp. 80 – 81).

Visătorii din 1920 vor deveni realiştii anului 1933. Scenariul maiorului Solf sesizează în esenţa sa o politică a candorii criminale. Partizanii amăgitori, plini de trucuri şi convingeri ferme ai Clubului Inofensivilor proiectează spiritul simulării peste tot în jurul lor – mai ales asupra adversarului politic, chiar dacă acesta se află deja în închisoare. Din fortăreaţa bavareză de trist renume Niederschönenfeld, unde erau deţinuţi „politicii” (Toller, Mühsam etc.), se relatează următoarele:

„Hagemeister, deputat al Landtag-ului bavarez, a trecut prin suferinţe de nedescris. Era grav bolnav de inimă. În schimb medicul închisorii îl considera un simulant care cere transferul într-un spital doar ca să

poată evada. La mijlocul lunii ianuarie 1922, a avut o criză cu febră mare. Medicul spune: «Domnule Hagemeister, sunteţi atât de sănătos, încât, dacă aţi fi pacientul meu particular, v-aş propune să renunţaţi la orice tratament ca să nu vă supun unor cheltuieli inutile». În ziua următoare Hagemeister a fost găsit mort în celula sa" (Gumbel, p. 123).

*Excursul 3: Tiranul sângeros rezonabil.*

O elegie social-democrată

„Cineva trebuia oricum să devină tiranul sângeros; nu mă tem de răspundere".

Gustav Noske[115]

„La 9 noiembrie 1918, prinţul Max von Baden, şeful de guvern al împăratului Wilhelm al II-lea, şi-a dat seama că destinul Hohenzollernilor era pecetluit. «Nu mai putem opri revoluţia – putem doar să o înăbuşim.» A înăbuşi revoluţia însemna să-i dai iluzia unei victorii aparente, să-i permiţi să ocupe poziţii avansate, evacuate în prealabil, pentru a o surprinde şi gâtui într-o poziţie de rezervă pregătită dinainte. Mai concret: împăratul trebuia să abdice, guvernul pe jumătate social-democrat să devină în totalitate social-democrat, iar cancelarul Reich-ului să se numească Friedrich Ebert. Sarcina lui Ebert era să trimită acasă revoluţia uluită, aparent victorioasă, speriată de propriul succes prea uşor, şi să restabilească ordinea – după spusele prinţului Max: să facă în mare ceea ce Noske făcuse deja, în mic, la Kiel.

Ebert era întru totul dispus să procedeze aşa, iar prinţul Max ştia acest lucru; generalul Groener bănuia cel puţin. Cei trei bărbaţi se înhămaseră la aceeaşi căruţă cel

115 Revoluţia germană din 1918-1919 nu prea a lansat dictoane; acesta e unul dintre puţinele şi este cît se poate de cinic. Noske a rostit aceste cuvinte cînd a preluat comanda trupelor care urmau să înăbuşe revoluţia din Berlin - era în 9 ianuarie 1919. La 10 dădu ordinul de atac asupra Berlinului revoluţionar.

mai târziu din dimineaţa zilei de 9 noiembrie (I).”[116]

Zilele fatale ale revoluţiei germane au fost cele dintre 9 şi 12 ianuarie 1919. La ordinul lui Ebert, în aceste zile şi nopţi, revoluţia berlineză, hotărâtoare pentru evoluţia ulterioară a Germaniei, a fost înăbuşită în sânge. După „Crăciunul însângerat al lui Ebert” (deja în Ajunul Crăciunului din 1918 se dăduseră lupte grele între ofiţerii reacţionari ai armatei şi trupele revoluţionare ale marinei, soldate cu victoria marinei) se luă decizia sângeroasă. Noua orânduire a Germaniei urma să fie impusă cu ajutorul acelor forţe care voiau schimbarea sau urma să se instaureze doar o „ordine” menită să tergiverseze totul şi să menţină vechile neajunsuri? Ebert hotărâse să pună lozinca „linişte şi ordine” mai presus de reorganizarea revoluţionară plină de perspective a Germaniei.

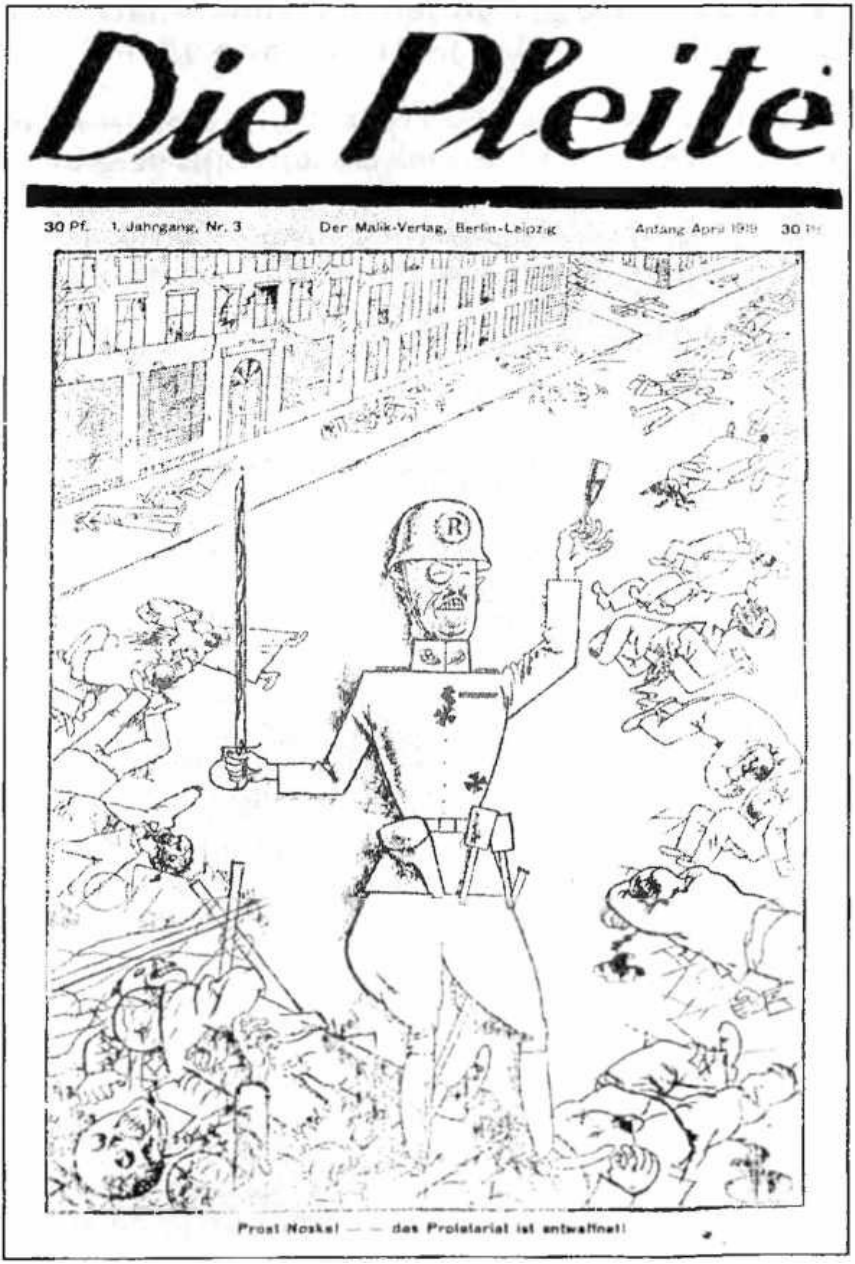
Legenda spune că luptele din perioada 9 – 12 ianuarie au fost „o răscoală comunistă”, intrată în istorie sub denumirea de „răscoala Spartacus”. Dar nu poate fi vorba nici de una, nici de alta. Nu este adevărat că Ebert şi Noske au mobilizat detaşamentele de voluntari ca să tragă în „comunişti” – cei în care urmau să tragă aceste trupe de dreapta, în numele cancelariatului social-democrat, nu erau grupuri de conspiratori ultrastângişti. În cea mai mare parte erau muncitori social-democraţi care considerau că este ceva de la sine înţeles ca după falimentul statului feudal-burghez al Hohenzollernilor să urmeze o nouă orânduire socială democrată, pusă în slujba intereselor poporului. Ei nu aveau niciun pic de înţelegere pentru fofilările semiconservatoare ale Guvernului Ebert. Ebert, Scheidemann, Noske – toţi aceştia nu erau, în optica maselor, adevăraţi social-democraţi. Adevăraţii social-democraţi nu puteau fi – la baza populară, nu în pătura notabilităţilor – decât adepţii unor relaţii clare şi ai rupturii radicale cu vechea putere.

La 11 ianuarie, detaşamentul de jandarmi Maercker („în fine, iarăşi soldaţi adevăraţi”) mărşăluia demonstrativ

116 Sebastian Haffner, Die verratene Revolution, Deutschland 1918! 1919, Berna - Viena - München, 1969, p. 77.

prin cartierele vestice burgheze ale Berlinului. În fruntea lui, un civil înalt, cu ochelari: Gustav Noske, „social-democrat”. Aşa înţelegea el „să-şi asume răspunderea”: să se pună în fruntea unei trupe iresponsabile, incapabilă de o gândire politică, reacţionară şi dominată de reacţii emoţionale. Câteva zile mai târziu, ucigaşi protejaţi de social-democraţi şi proveniţi din „divizia de infanterie, cavalerie şi gardă” îi asasinară pe cei mai inteligenţi reprezentanţi ai revoluţiei: Rosa Luxemburg şi Karl Liebknecht.

Numele „Noske” deveni de acum înainte o emblemă a realismului aparent al social-democraţiei. „Perioada Noske” este o noţiune care aminteşte de mii de asasinate săvârşite în numele liniştii şi al ordinii. Ea defineşte lunile însângerate din perioada ianuarie-mai 1919, când un guvern social-democrat a „înăbuşit” în Germania o mişcare de mase democratică, cu tendinţe reformiste evidente, exact în modul prezis de prinţul Max.


Die Pleite
30 Pf. 1. Jahrgang, Nr. 3 Der Malik-Verlag, Berlin-Leipzig Anfang April 1919 30 Pf.
Prost Noske! — — das Proletariat ist entwaffnet!

Noroc, Noske! – Proletariatul a fost dezarmat!

Prin rolul jucat, Noske se califică drept un cinic de

cea mai vulgară speţă. Ideea lui de „răspundere” avea nuanţa unei dezinhibări cinice, subliniată de faptul că Noske îşi recunoaşte propria brutalitate, „din păcate necesară”. „Cineva trebuia oricum să devină tiranul sângeros…” – această lozincă tragică a contrarevoluţiei social-democrate emană deja un spirit fascist, punând un semn de egalitate între răspundere şi disponibilitatea de a lua decizii; aceasta din urmă îl dezinhibă pe cel ce poartă răspunderea dându-i posibilitatea să devină brutal, iar brutalitatea se reflectă încă o dată în sine însăşi, declarând nu numai că este aşa, ci şi că vrea şi „trebuie” să fie aşa. Tonul cinic face muzica social-democrată. După ce a pus pe picioare trupe – având deci în mână un organ executiv de calibru foarte dur, care abia aştepta să atace sovietele şi comitetele revoluţionare locale, Noske afişă un ton triumfător. Noske, la 21 ianuarie 1919:

„Guvernul trebuie să câştige autoritate prin formarea unui factor de putere. În decurs de o săptămână, s-a creat o trupă de douăzeci şi două de mii. În felul acesta, *tonul comunicării cu sovietele soldaţilor s-a schimbat puţin*. La început, sovietele soldaţilor erau factorul de putere; acum, acest factor de putere suntem *noi*” (*apud* Haffner, op. cit., p. 170).

*Noi* înseamnă social-democraţii aliaţi cu duşmanii lor de moarte, cu incolorii, care le oferă tiranilor sângeroşi ocazia de a se obişnui, într-un cadru legal, cu uciderea şi omorul. Incredibil cu câtă superficialitate se împăcaseră Ebert şi Noske cu existenţa detaşamentelor de voluntari, din care doar 68 erau recunoscute oficial (conform aprecierilor generale, cuprindeau aproape o jumătate de milion de oameni). În minţile conducătorilor detaşamentelor bântuiau în general „fantezii politice” (Gumbel) de tipul celor citate mai sus; unul dintre şefi, un anume căpitan Gengler, nota în această zi de 21 ianuarie 1919, în jurnalul său: „Va veni şi ziua când mă voi răfui cu acest guvern şi *voi demasca* această adunătură jalnică şi lamentabilă” (*apud* Haffner, op. cit., p. 172). Aici vorbeşte un prefascist, ca om luminat care ar vrea să-i demaşte pe

social-democraţi, ştiind că sunt prefăcuţi. Chiar şi popular-naţionaliştii îşi dăduseră seama de pseudorealismul cumsecade al lui Ebert, manifestat printr-un spirit de răspundere deopotrivă limitat şi dezlănţuit, dispus să salveze Germania aflată la ananghie. Complexul de notabilitate îl determina pe Ebert să creadă că raţiunea nu poate fi găsită decât între extreme. El nu înţelegea că o cale de mijloc între dreapta şi stânga poate exista doar dacă principiul stângii este suficient de dezvoltat pentru a fi ţinut în echilibru de celălalt taler al balanţei. Ebert tindea din prudenţă spre o cale de mijloc. Aşa se face că, în lipsa unei aripi de stânga, calea de mijloc dintre forţe se situa întotdeauna mult mai la dreapta. Şi acesta este şi motivul pentru care „omul rezonabil” găseşte într-un moment de luciditate cinică ocazia de a se numi pe sine însuşi tiran sângeros.

Aici găsim conflictul tragic din istoria germană a acestui secol. Cu falsa ei rezonabilitate, social-democraţia a distrus şi a zădărnicit ceea ce ar fi trebuit să aibă loc în Germania acelor luni: revoluţia social-democrată.

## 7. Depersonalizare şi înstrăinare. Cinisme funcţionaliste I

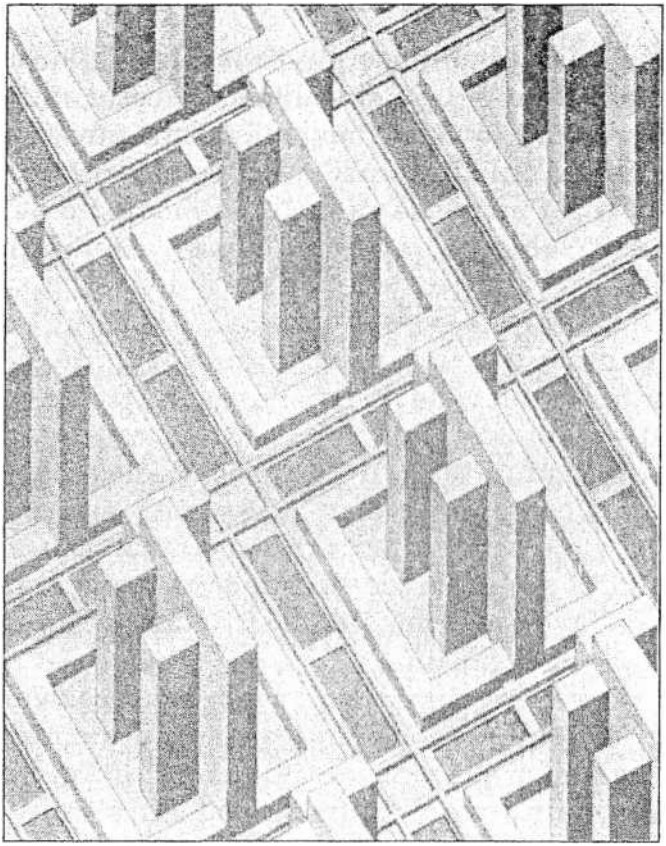
„Stop! Nu face nimic de dragul numelui tău. Un nume este un factor nesigur. Nu te poţi baza pe el!”

B. Brecht, *Mann ist Mann*

Războiul mondial subminase gândirea ideologilor care voiau să-l ridice în slăvi pe războinic. Se dovedi că subiectul său propriu-zis nu este eroul în uniformă, ci marea maşinărie militară. Supravieţuitorii au dat expresie în mii de feluri acestei experienţe. Ea formează nucleul indispoziţiei moderne cauzate de modurile de gândire axate pe subiect-obiect. Subiectul individual apare acum făţiş ca fiind ceva înregistrat, recrutat, îmbrăcat în uniformă, lansat, disponibil – adică subiect în sensul iniţial de subordonat. Războiul generează noul subiect al timpului: „frontul”, poporul înarmat; acesta devine mega-subiectul gândirii marcate de război. Puţin mai târziu va primi numele de „comunitate populară”, în cadrul căreia cetăţenii naţiunii sunt forţaţi să formeze o unitate de luptă aparent omogenă. Ca alternativă istorică la această comunitate-populară-sortită-morţii s-au prezentat pe atunci părţi ale clasei muncitoare care implorau mega-subiectul „clasă muncitoare” să se gândească la adevăratele ei interese vitale. Timpul părea să favorizeze marile colectivităţi; vălul individualist al culturii burgheze se destrăma.

Din punct de vedere somatic şi psihologic, războiul îi uzase pe „războinici”. „Bărbatul” se îneca în tranşeele pline de mâl, era sfâşiat de schijele grenadelor sau era mutilat. Visul burghez despre „integritate” şi personalitate se confrunta cu un sfârşit fioros. Supravieţuitorii îşi amintesc de multe ori de castrările în urma rănilor primite pe front. Mulţi au resimţit înfrângerea ca o castrare social-psihologică. Războiul redusese deja eroismul la realitatea obiectivă a unei lupte; înfrângerea îl transforma acum într-un fapt neutru. În felul acesta, după părerea mea, mult

clamata „obiectivitate” a Republicii de la Weimar viza la început o stare de fapt militar-psihologică. Aceasta pătrunde în anii următori în stilizarea culturală: războinicul ca inginer care funcţionează în mod pragmatic. Asalturile devin fapte eroice ale materialului – „Furtuni de oţel”. În cele din urmă, în războiul modern dus de artilerie dispar şi ultimele verigi de legătură dintre eroism şi supravieţuire. „Obiectivă” este legătura dintre soldaţi şi sistemele de arme; soldatul în uniformă trebuie să înveţe să se considere pe sine însuşi un „factor uman” al războiului mecanizat şi să se implice în mod corespunzător. Figura de stil lansată de statul-major cu privire la „materialul uman” străbate tot mai des forma modernă a experienţei personale şi a raporturilor faţă de propria persoană. Supravieţuitorul trebuie să fi învăţat să vadă în sine însuşi, în trupul său, în morala sa, în voinţa sa, doar obiecte. Condiţia fizică şi atitudinea morală nu mai reprezintă pentru soldat decât aspecte ale înarmării şi echipamentului de luptă. În această privinţă, războiul a oferit filosofiei morale moderne un material intuitiv drastic: morala este factorul psihic al maşinii de luptă.



C. van Eestern şi L.G. Pineau, *Verkehrsstadt* (*Oraş de circulaţie*), 1926.

Obiectivismul militar de la care cultura Republicii de la Weimar va moşteni, pe o filieră indirectă, atât de multe este integrat într-un proces larg pentru care Walther Rathenau – cel asasinat în 1922 – găsise o formulă pregnantă: *mecanizarea lumii*. Scrierea care cuprinde această idee merită citită şi în ziua de astăzi, nu numai fiindcă autorul are un stil extraordinar de strălucit pentru un politician. Cartea lui Rathenau *Zur Kritik der Zeit* din 1912 reprezintă încercarea remarcabilă a unui politician burghez – deopotrivă un întreprinzător de succes şi un filosof respectabil – de a interpreta, pentru sine şi pentru

contemporanii săi, esenţa societăţii moderne. Punctul de plecare în descrierea mecanizării lumii nu este însă armata, ci metropola:

„Toate marile oraşe ale lumii albe sunt identice în structura şi mecanica lor. Aşezate în centrul unui păienjeniş de şine, ele îşi împrăştie razele împietrite ale străzilor în toate direcţiile. Razele vizibile şi invizibile ale traficului aflat în plină desfăşurare străbat suprateran şi subteran hăurile străzilor, pompând de două ori pe zi trupuri omeneşti dinspre membre înspre inimă. O a doua, a treia, a patra reţea distribuie umezeala, căldura şi energia, un fascicul electric de nervi transmite vibraţiile spiritului… Celule de fagure căptuşite cu stofe moi, hârtie, lemn, piele, ţesături sunt orânduite în şiruri; sprijinite din exterior cu fier, piatră, sticlă, ciment… Doar în centrul vechi al oraşului se mai păstrează resturi ale particularităţilor fizionomice, ca piese aproape perimate, în timp ce înjur se întinde lagărul internaţional, indiferent dacă în direcţia atelierelor, a cartierelor rezidenţiale sau a locurilor de odihnă” (W. Rathenau, *Gesamtausgabe*, vol. II, 1977, p. 22).

Rathenau îşi îndreaptă atenţia în primul rând spre activitatea de construcţie – formă distinctivă a înmagazinării bunurilor în lumea modernă. Circulaţia mărfurilor, spune el, este infimă în comparaţie cu rezultatele încremenite ale producţiei de mărfuri. Omenirea

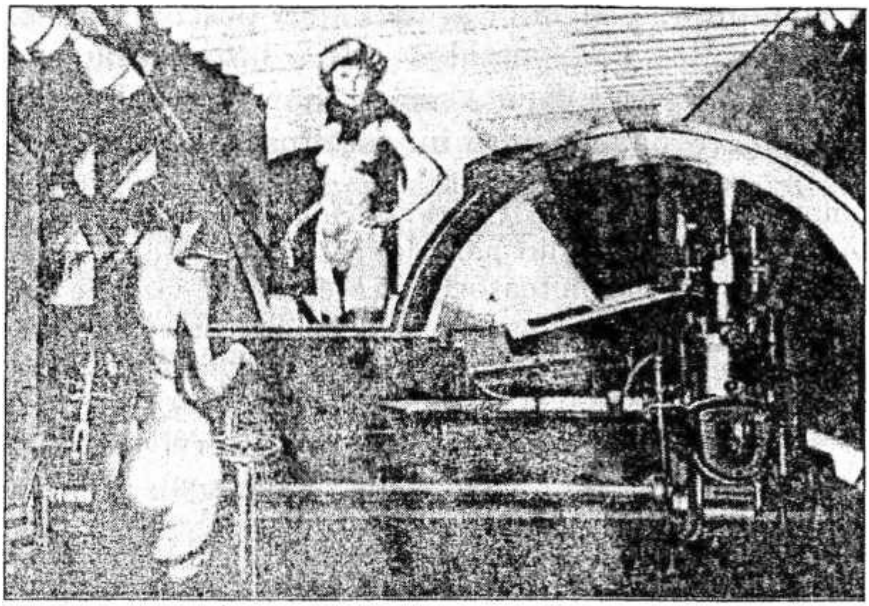
„… construieşte case, palate şi oraşe; construieşte fabrici şi magazine. Construieşte şosele, poduri, căi ferate, linii de tramvai, vapoare şi canale; uzine de apă, gaz şi electricitate, linii de telegraf, linii pentru curenţi tari şi cabluri; maşini şi instalaţii de încălzire…

Cam tot la cinci ani, costurile clădirilor din oraşele germane se ridică la o valoare comparabilă, în ceea ce priveşte consumul mecanic, cu valoarea de construcţie a Romei imperiale.

La ce folosesc toate aceste construcţii nemaiauzite? În marea lor majoritate, direct producţiei. În parte, servesc

circulaţiei şi comerţului – deci, indirect, tot producţiei. În parte, folosesc administraţiei, locuitului, îngrijirii sănătăţii – prin urmare, preponderent producţiei. În parte, servesc ştiinţei, artei, tehnicii, învăţământului, odihnei – deci, indirect… tot producţiei" (p. 51).

Producţia mecanică a depăşit de mult obiectivele alimentaţiei, îmbrăcămintei, autoconservării şi protecţiei vieţii, circuitul mereu amplificat al producţiei şi consumului creează noi „dorinţe", o „foame nesăţioasă de mărfuri", care se orientează treptat spre lucruri contrafăcute. În felul acesta, mecanizarea se extinde chiar şi asupra dorinţelor, arătându-se „în aspectul ireal, lipsit de viaţă şi fantomatic al produselor şi modelor lor" (p. 50). Concluziile lui Rathenau coincid cu chintesenţa teoriilor sociologice despre fenomenul înstrăinării: „Producţia mecanică s-a ridicat la rangul de scop în sine" (p. 52).



Georg Scholz, Fleisch und Eisen (şi fier), 1923.

Acesta este scenariul ideatic în care se determină locul ocupat de factorul uman. Rathenau îl caută în însuşi

centrul producţiei, în lumea muncii.

„Munca nu mai este o îndeletnicire a vieţii, nicio adaptare a trupului şi sufletului la forţele naturii, ci în mare măsură o activitate străină, cu scopul de a asigura viaţa, o adaptare a trupului şi a sufletului la mecanismul… (p. 67).

Munca nu mai este doar o luptă cu natura, ci o *luptă cu oamenii*. Dar este vorba despre o *luptă a politicii private*; cea mai delicată afacere, practicată şi păzită de o mână de oameni de stat cu mai puţin de două sute de ani în urmă – arta de a depista interese străine şi a le subordona intereselor proprii, de a intui situaţii generale, de a tălmăci tendinţele secolului, de a duce tratative, de a face alianţe, de a izola şi lovi: această artă îi este astăzi indispensabilă nu numai finanţistului, ci, păstrând proporţiile, şi negustorului. *Profesiunea mecanizată educă*, *generând politicieni*…" (p. 68).

Antropologia omului muncii schiţată de Rathenau are prin urmare două aspecte: pe de o parte, eul-muncitor devine epifenomenul aparatelor de producţie; iar pe de altă parte, cel care urmăreşte încă „interese proprii" „în mod individualist" se pierde, fără doar şi poate, într-un fel de război, într-o afacere diplomatică, polemică şi politică. Oriunde şi-ar face apariţia în lumea economică, eul trebuie să se manifeste ca politician, strateg, şarlatan, om calculat şi diplomat. Tactica politică i se urcă la cap oricărui contemporan; în acelaşi timp, această „afacere delicată" de a proceda tactic coboară până la ultimul negustoraş. Probabil că lucrurile nu sunt prezentate nicăieri pe un spaţiu atât de limitat, dar cu o claritate atât de dezarmantă. Dacă eul nu vrea să ajungă *doar* o rotiţă într-o maşină supradimensionată, înstrăinată, trebuie să se orienteze spre cealaltă direcţie şi să înveţe arta de care, mai demult, dispuneau doar cei sus-puşi din sfera politicii; trebuie să treacă prin anii de ucenicie ai cinismului politic.

Nici resurselor noastre intelectuale şi psihice nu le merge mai bine:

„Vibrând încă în urma agitaţiilor zilei, spiritul doreşte

să rămână activ şi să aibă parte de o nouă emulaţie a impresiilor; doar că aceste impresii ar trebui să fie mai arzătoare şi mai puternice decât cele prin care a trecut până acum… iau naştere distracţii de natură senzaţionalistă, pripite, banale, pompoase, ipocrite, otrăvite. Aceste bucurii sunt foarte apropiate de disperare… Un simbol al viziunii denaturate asupra naturii este goana după kilometri a automobilului…

Dar chiar şi în aceste nebunii şi surescitări găsim o componentă maşinală. Ca urmare a unei încordări şi încălziri crescânde, omul, care în mecanismul global este atât conducător de maşină, cât şi maşină, şi-a cedat cuantumul de energie volantului activităţii mondiale…" (p. 69).

Rathenau schiţează în mod convingător psihologia omului productiv-consumator. El descoperă banalitatea enigmatică a „ambiţiei abstracte" care formează o forţă motrice împreună cu setea de mărfuri singularizată în mod asemănător.

„Ambiţia abstractă este enigmatică fiindcă întreaga admiraţie vizează masca; iar între mască şi purtătorul ei nu există legătura internă a identităţii…" (p. 74).

Între măştile hămesite ia naştere o reţea ţesută de acte de cumpărare, în care surogatele şi surogatele surogatelor trec prin mâinile consumatorilor. În gospodăriile burgheze asistăm la o inflaţie de obiecte; existenţa pare să se epuizeze în folosirea acestora.

Un răspuns la această problemă ne oferă, peste zece ani, Henry Ford, în cartea de mare succes *My Life and Work* (*Mein Leben und Werk*, Leipzig, 1923), în care trece şi el de la punctul de vedere al căpitanului într-ale economiei la cel al etnologului, observând ca un Papalangi al capitalismului:

„Progresele de până acum ale lumii au fost însoţite de o proliferare uriaşă a obiectelor de consum zilnic. În curtea din spatele unei case de locuit din America se găsesc în medie mai multe unelte… decât pe întregul teritoriu al unui căpetenii africane. Un elev american este

înconjurat în genere de mai multe obiecte decât o întreagă comunitate de eschimoşi. Inventarul bucătăriei, sufrageriei, dormitorului şi al pivniţei de cărbuni cuprinde o listă care în urmă cu 500 de ani l-ar fi uluit chiar şi pe cel mai luxos potentat…" (1923, p. 313).

Sărăcirea conţinuturilor credinţelor tradiţionale nu poate fi contracarată de tipul consumator decât în mod reactiv; ce-i drept, încearcă să salveze credinţa şi valorile, dar nu mai este *el* omul pentru care acestea să reprezinte cu adevărat ceva:

„… iar acum încearcă să redobândească cele pierdute recurgând la şiretlicuri, plantând mici sanctuare în lumea sa mecanizată, aşa cum se amenajează grădini pe acoperişurile fabricilor. Din inventarul timpului se selectează aici un cult al naturii, acolo o superstiţie, o viaţă în colectiv, o *naivitate artificială*, *o* veselie contrafăcută, un ideal de forţă, o artă a viitorului, un creştinism purificat, o arhaizare, o stilizare. Rugăciunea mai este rostită un timp, *pe jumătate din convingere*, *pe jumătate din ipocrizie*[117], până când plictisul şi moda îl ucid pe idol" (p. 93).

Această structură a unui cult modern al valorii – în fond, un simulacru de credinţă în valori restaurate în mod arbitrar şi cu disperare – circumscrie admirabil mentalitatea acelor grupări popular-activiste minate de un antinihilism nihilist, care deveniseră foarte influente după revoluţia germană. Dintr-o asemenea grupare a apărut şi Kern, asasinul lui Rathenau. Cu opt luni înainte de uciderea ministrului de Externe german, în timpul unei cuvântări publice ţinute la Berlin în octombrie 1921, a avut loc prima întâlnire dintre asasin şi victima sa. Ernst von Salomon a imortalizat scena în romanul său *Die Geächteten* (1930). În timp ce Rathenau vorbeşte, Kern îşi croieşte drum până în faţa tribunei şi îl fixează pe ministru cu priviri glaciale şi pline de ură:

---

117 în felul acesta, Rathenau delimitează cadrul în care evoluează formaţiile ideologice neoconservatoare ; acestea se bazează pe o dezminţire pe două fronturi : ele dezmint modernitatea din punct de vedere ideologic şi valorile „noi-vechi" din punct de vedere practic.

„În ochii lui întunecaţi am văzut un licăr metalic verzui, şi am zărit paloarea frunţii sale. Ministrul îşi întoarse ezitând capul, se uită mai întâi superficial, apoi confuz, înspre stâlpul acela, se poticni, îşi căută cu greu cuvintele, dar îşi reveni înlăturând cu o mişcare distrată boarea care îi atinsese fruntea. De acum înainte păru să i se adreseze doar lui Kern. I se adresa omului de lângă acel stâlp cu un ton aproape conjurator, dând treptat semne de oboseală când văzu că atitudinea aceluia rămânea neschimbată.

În drum spre ieşire, Kern ajunse în imediata apropiere a ministrului. Rathenau… îi aruncă o privire întrebătoare. Dar Kern se strecură ezitând pe lângă dânsul, cu o faţă ce părea lipsită de ochi” (*Die Geächteten*, Gütersloh, 1930, p. 315).

În această confruntare găsim ceva din spiritul întregii epoci. Privirea nihilistului-făptaş nu vrea să înregistreze spiritul, bunăvoinţa şi disponibilitatea de a-şi lua o răspundere de care dădea dovadă interlocutorul său. Rathenau trebuia să simtă că acest Kern nu voia să audă nimic.

În cartea sa *Masken und Metamorphosen des Nihilismus* (Viena, 1954), şi Hermann Rauschning porneşte de la opinii asemănătoare celor anticipate de Rathenau; în această carte, fostul partener de discuţii al lui Hitler schiţează o teorie filosofică a fascismului. Spiritele pornite împotriva modernităţii, arată autorul, au tendinţa să se cramponeze în timpul crizei exact de elementele care formaseră punctul de plecare al nihilismului – şi anume de marile instituţii ale societăţii, de stat, de economie şi armată. Tocmai ei, care preconizează sensuri noi.

„Răspândesc inconştient nihilismul, folosindu-se de faţada unei ordini aparente şi a unei discipline forţate” (p. 121).

Ceea ce oamenii deveniţi labili consideră a fi o salvare reprezintă de fapt sursa răului. Instituţiile de care antinihiliştii conservatori se cramponează cu o sumbră simpatie sunt adevăraţii „*agenţi ai nihilismului*”.

Nihilismul, spune Rauschning, câştigă teren în două feluri: valorile şi adevărurile sunt supuse unei „demascări progresive”, sunt considerate surogate şi despuiate de orice valabilitate superioară, fiind prezentate ca minciuni funcţionale ale marilor instituţii; în acelaşi timp însă, instituţiile sociale se emancipează faţă de statutul lor de mijloace aflate la dispoziţia oamenilor, ridicându-se la rangul de scopuri în sine cărora existenţa individuală şi colectivă trebuie să li se subordoneze.

„Un scriitor contemporan care era convins că îi lipseşte orice organ pentru speculaţii metafizice a rezumat acest proces într-o singură propoziţie pertinentă: «Când omul s-a emancipat faţă de Dumnezeu, nu bănuia că, în mod logic, într-o bună zi lucrurile se vor emancipa faţă de el»” (Ernst von Salomon, *Der Fragebogen*).

„… Omul devine materie primă a procesului economic, un simplu mijloc în mâinile statului…” (Rauschning, p. 123).

„Instituţiile, orânduirile, aparatele orânduirilor publice, organele culturii occidentale nu mai reprezintă mijloace adjuvante pentru cine vrea să-şi afirme convingerile. Sunt doar mijloace şi instrumente ale nihilismului. Nu ele sunt lipsite de o bază – putem spune mai degrabă că întreaga existenţă umană pluteşte fără să aibă o bază solidă şi se cramponează de mijloacele existenţei, devenite scopuri în sine, ca de singurul lucru solid şi concret în vârtejul irealităţii” (p. 130).

Cele prezentate de oamenii politici care filosofează sunt confirmate de operele scriitorilor contemporani. Printre aceştia, Bertolt Brecht deţine un loc special. Căci nu mulţi sunt autorii care au reuşit să prezinte critic în operele lor inversarea interpretării individualist-burgheze a eului, defăimată ca nihilism, şi să o aprofundeze experimental. El este adevăratul virtuoz al „structurii cinice”. În realitate, o concepe ca posibilitate procedurală şi ca şansă poetică. Oricum am aprecia participarea sa la cinismul subiectiv, el a reuşit să-l transforme într-un mijloc de prezentare a realităţii. Brecht a devenit în epoca sa un

martor al tonului cinic consolidându-şi aproape cu fiecare piesă – de la *Baal* până la *Maßnahme* – faima de poet care stăpâneşte un limbaj reprezentativ pentru „perioada însăşi”.

Regăsim şi la Brecht atitudinea constatată deja în ironia dadaistă: atitudinea omului care se abandonează, se lasă dus de ceea ce este dat, fără a se mai împotrivi printr-o fermitate de idei sau de caracter etalată prin trăncăneli. Mai importantă decât autoconservarea este înţelegerea pentru ceea ce ne aşteaptă. „Obiectivismul” se manifestă ca o manieră de a ţine pasul, de a-merge-împreună-cu-timpul: să nu rămâi în urmă, să nu încurajezi apariţia resentimentelor, să nu cultivi valori perimate, ci să sesizezi care este situaţia în momentul de faţă şi ce este de făcut. Nu putem trăi din *ceea ce a fost bun în trecut*; mai bine să pornim de la *ceea ce este nou*, *chiar dacă este ceva rău*.

Fără îndoială că aici avem de-a face cu o nouă calitate a ironiei şi cu o formă non-afirmativă a afirmaţiei. În această ironie nu este vorba de un subiect „rămas imaculat”, care se distanţează de fronturi, de *mêlée*, de învălmăşeală, încercând să-şi salveze integritatea. Am putea vorbi mai degrabă despre ironia unui eu bătut, prins în rotiţele maşinăriei (*cf*. Charlie Chaplin în *Timpuri noi*), care îşi mânjeşte mâinile deoarece şi condiţiile de viaţă sunt la fel de murdare şi care în toiul evenimentelor nu urmăreşte decât să dovedească, cu prezenţă de spirit, ce i s-a întâmplat. Şi la Brecht se manifestă ironia militantă caracteristică modernităţii, ironia kynică. Ea nu se opune realităţii prin „fantasme”, ci opune rezistenţă în forma unei adaptări lipsite de orice rezistenţă. În acest sens, exemplul paradigmatic al lui Brecht îl găsim în renumitul interludiu din comedia *Mann ist Mann*. *Die Verwandlung des Packers Galy Gay în den Militärbarakken von Kilkoa im Jahre neunzehnhundertfünfundzwanzig*.

> „Domnul Bertolt Brecht spune: Bărbatul e bărbat.
> Iată ceva ce oricine poate dovedi.
> Dar domnul Bertolt Brecht mai dovedeşte şi că Poţi

face cu un om tot ceea ce doreşti.

Un om este remontat în seara aceasta ca un automobil Fără ca el să piardă ceva.

De acest om ne apropiem foarte omeneşte.

El este rugat cu insistenţă şi fără supărare

Să se adapteze mersului lumii

Şi să-şi arunce peştişorul privat iarăşi în apă.

Şi, indiferent în ce l-am transforma.

Să nu ne înşele aşteptările.

Dacă nu îl supraveghem cu atenţie, putem

Să-l transformăm peste noapte chiar şi în măcelar.

Domnul Bertolt Brecht speră că veţi vedea cum pământul pe care staţi. Se topeşte sub picioare, de parcă ar fi din zăpadă.

Şi că veţi înţelege, văzându-l pe ambalatorul Galy Gay.

Că viaţa pe acest pământ este periculoasă".

(*Erste Stücke*, II, 1953, pp. 229 – 230)

Pentru un realist kynic, ideea despre individualitatea umană într-o perioadă când maşinăriile de război, traficul urban intens din metropole şi aparatele de producţie dezlănţuite îl consumă pe individ ca „materie primă" nu mai este o „ipoteză fructuoasă". Să încercăm să o luăm de la celălalt capăt, fără metafizica individualităţii şi fără nostalgii umaniste. „Bărbatul este bărbat". Ce aranjamente scenice trebuie făcute pentru a verifica această cinic-critică propoziţie de identitate? în experimentul său scenic, Brecht îl transformă pe blândul familist într-un luptător setos de sânge, „însufleţit" de „dorinţa de a-mi înfige dinţii/ în gâtul duşmanului, pornire atavică, să-l înjunghii/ Pe susţinătorul familiei/ Să duc la îndeplinire misiunea" (p. 293). Funcţional, în afară de sine „însuşi", fiecare poate fi şi celălalt, care cu câteva mişcări este transformat într-o „maşină de luptă omenească". Brecht supralicitează acuzaţiile de înstrăinare – dictate de nostalgia trecutului, declarându-se cu duritate un adept al funcţionalismului psihologic. Poanta este că nu intenţionează să prezinte un

regres de la stadiul de civilizaţie la cel de animalitate sălbatică, ci un proces – denumit cu multă răceală – de *recondiţionare* a cetăţeanului civil în soldat; deci nu un „regres”, ci o simplă deplasare în care nu se pierde nimic. Singura concesie făcută individului este indirectă: autorul dramatic se adresează inteligenţei spectatorului, provocându-l să se debaraseze de inhibiţiile conservatoare, să abandoneze „peştele privat” burghez culturalizat şi să se arunce în viitoarea unui prezent pe cât de agitat, pe atât de detestabil.

## 8. Proteze – despre spiritul tehnicii. Cinisme funcţionaliste II

Intervine Goethe

La început, supravieţuitorii rămaşi nevătămaţi au fost cei care au intonat bocetul neoumanist despre înstrăinarea modernă şi despre mutilarea individului. În tabăra adversă, vitaliştii kynici (de exemplu tânărul Brecht, grupările dada etc.) încercau să supraliciteze cu sarcasmul lor deprecierea individului, devenită evidentă în orânduirea socială modernă. Ca figură de gândire, ei practicau acuzarea sau acceptarea existenţei mecanizate.

Asemenea formule de exprimare în ambele direcţii îi rămâneau străine celui cu adevărat înstrăinat, mutilat şi remodelat. Nu este acelaşi lucru să faci consideraţii critice şi culturale asupra pierderii individualităţii sau să trăieşti pe pielea ta cum războiul (sau procesul de muncă) îţi smulge bucăţi din propriul trup („indivizibil”). O statistică asupra războiului consemna: „Treisprezece milioane de morţi, unsprezece milioane de invalizi… şase miliarde de proiectile şi cincizeci de miliarde metri cubi de gaz în patru ani…”[118]. Ce s-a ales de armatele de invalizi care s-au întors în 1918 în patriile lor? în orice caz, unii dintre ei nu s-au mai putut pronunţa asupra remodelării omului în perioada modernităţii – rămăseseră fără gură.

118 H. Goetz, Erwin Piscator in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg, 1974, pp. 18-19.

Comentariu naţional-socialist pe marginea lucrării *Marsch der Krüppel* (*Marşul invalizilor*), expusă la expoziţia „Arta degenerată”, München, 1937.

„… Bărbaţi cu feţe înfiorătoare, fără nas, fără gură, infirmiere care nu se înspăimântau de nimic hrăneau aceste creaturi desfigurate cu ajutorul unor canule subţiri pe care le introduceau în găurile cu multe cicatrice situate acolo unde odinioară fusese o gură” (Erich Kästner, *Fabian*, 1931, p. 49).

Descrierile lui Kästner se referă la anul 1931; după cincisprezece ani de la război, victimele sale se aflau încă într-o agonie fără sfârşit. Aceste „creaturi” erau însă ţinute ascunse departe, în provincie, în case izolate, ca să nu fie văzute de lumea care reîncepuse de mult procesul de înarmare.

Invalizii de război nu puteau considera războiul cu adevărat încheiat – chiar dacă nu făceau parte dintre desfiguraţii hrăniţi cu ajutorul unor canule. Purtătoarea de cuvânt a marilor mutilaţi era revista *Der Reichsverband. Organ des Reichsverbandes Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener* din Berlin, care apărea cu

regularitate din 1922. Faptul că în această revistă găsim şi voci care pledează pentru declanşarea cât mai grabnică a unui război de revanşă împotriva Franţei ne poate părea astăzi ca o picanterie tragică. Mutilaţii şi urmaşii celor căzuţi resimţeau cu şi mai multă amărăciune perioada marii crize economice din 1929, când autorităţile statale ameninţau să le reducă indemnizaţiile – care şi aşa erau mici – sau chiar să le sisteze. Situaţia deveni deosebit de delicată în 1931, când decretele speciale ale lui Brüning au impus reduceri substanţiale de cheltuieli de la buget; aceasta a determinat proteste violente din partea Uniunii. Ne putem întreba: oare câţi mutilaţi vor fi susţinut prin voturile lor partidul lui Hitler, care, în 1932, s-a priceput să atragă de partea sa un număr uriaş de alegători din rândurile celor afectaţi de criză?

Der Reichsverband

Organ des Reichsverbandes Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener, e.V.

Offener Brief an den Reichskanzler

Manuale psihotehnice competente le recomandau supravieţuitorilor mutilaţi două lucruri: o dorinţă *neînfrântă* de a trăi; în plus, antrenamente care să obişnuiască trupul cu utilizarea protezelor pentru membrele lipsă. Optimismul profesorilor care se ocupau pe atunci de mutilaţi, încercând să le insufle protejaţilor lor o atitudine pozitivă şi bucurie în efectuarea activităţilor lor, ne poate apărea astăzi ca o adevărată persiflare. Medici patrioţi plini de un umor înverşunat li se adresau cu toată seriozitatea mutilaţilor: patria are nevoie şi de acum

înainte de serviciile voastre; şi ciungii, ologii şi purtătorii de proteze pot lupta în continuare pe frontul producţiei. Marilor maşini nu le pasă dacă sunt deservite de „indivizi” sau de proteze umane. Bărbatul este bărbat. În manualele şi scrierile pentru invalizi puse în circulaţie de industria tehnico-medicală apare o imagine foarte actuală despre om: *homo protheticus*, care urmează să accepte cu entuziasm tot ce are o atitudine de repudiere faţă de „individualitatea” „indivizilor”.

Parada cărucioarelor pentru invalizi în faţa führerului, 1934.

Citez dintr-un abecedar pentru ciungi din 1915, care a trebuit reeditat după o lună, având în vedere înmulţirea considerabilă a ciungilor în urma războiului – autorul remarcă satisfăcut că afluenţa de ciungi veniţi de pe front i-a impulsionat şi pe „vechii ciungi” de dinaintea

războiului. Docentul universitar von Ktinzberg scrie:

„Cel mai vechi cântec eroic german, *Cântecul lui Waltharius*, relatează despre o luptă dintre erou şi Hagen, în care Walther îşi pierde mâna dreaptă. El o desprinde, pune ciotul în cureaua scutului şi luptă liniştit (!) mai departe cu mâna stângă. Că o asemenea atitudine eroică este încă vie în armata noastră şi în ziua de astăzi ne-o arată o mică ştire publicată într-un ziar la începutul lunii iunie 1915. În timpul primului atac al flotei austriece asupra coastei italieneşti, torpilorul 80 a fost lovit de o grenadă care a nimerit chiar în popota ofiţerilor. Un marinar, rezervist, de profesie pescar, şi-a pierdut antebraţul drept. El îşi leagă cu o curca ciotul rămas şi mânui pompa cu mâna stângă, pentru a opri năvălirea apei – şi totul fără să se vaite deloc. Asemenea oameni bravi există cu duiumul printre soldaţii şi matrozii noştri… Cine nu s-a dat înapoi (!) din faţa duşmanului de pe front atunci când avea două braţe sănătoase va reuşi să facă faţă destinului său şi cu un singur braţ…

Cărticica de faţă… vrea să demonstreze… că lipsa unui braţ nu este cea mai mare catastrofă.

… Cu cât mai avantajoasă este situaţia invalidului de război! O *soldă de onoare* îl scuteşte o dată pentru totdeauna de mizeria adevărată. Totuşi, cât de lipsită de orice satisfacţii ar fi existenţa care îl aşteaptă dacă nu ar găsi calea spre muncă. Lenevia este mama tuturor relelor! … Munca este o datorie cetăţenească, un serviciu adus patriei… Nu ne putem lipsi de *nicio singură* mână de lucru… (pp. 1-2).

… În ciuda invalidităţii, după absolvirea cursurilor de recalificare, mulţi şi-au găsit un loc de muncă mai bine plătit decât cel pe care l-au avut înainte de a fi fost răniţi (p. 3).

… Nu ai nimic de ascuns. Nu mai trăim în acele timpuri când se credea că un ciung este un sperjur sau un tâlhar. Mâna ta nu a fost retezată de securea călăului, ci ţi-ai pierdut-o într-o luptă sfântă. Poţi fi mândru oricând şi oriunde, poţi privi pe oricine drept în ochi, îl poţi face să

roşească pe orice slăbănog sau om lipsit de tact (!). Cei mai mulţi văd în invalidul de război un monument viu (!) al vremurilor grele prin care trecem, fiindu-i recunoscători în taină (!).

Primul obiectiv, ţelul suprem al unui ciung trebuie să fie dobândirea independenţei în toate privinţele. *Să nu se lase niciodată ajutat*! Să nu existe activitate în faţa căreia să dea înapoi… exerciţiul continuu… îl va face să devină un maestru. Lipsa unui braţ i se va părea ceva de la sine înţeles, va dispărea aura de groază a unei amputări irecuperabile. Auzim de la câte un ciung cu experienţă mai îndelungată că nici nu ar şti ce să facă şi cu al doilea braţ dacă, printr-o minune, l-ar căpăta înapoi… Caută să vezi dacă găseşti printre cunoscuţii tăi pe cineva lipsit de mai multă vreme de un braţ… Probabil că există câţiva în fiecare oraş. Doar că până acum nu ţi-au atras atenţia…” (p. 5).

Într-o notă de subsol a lui Künzberg mai citim:

„… să-l observăm şi pe cimpoierul din târguri, care bate toba cu coatele şi mânuieşte un alt instrument cu piciorul; sau pe timpanistul călare care ţine frâiele cu picioarele ş.a.m.d. Vom învăţa o serie de lucruri şi dacă urmărim comportamentul animalelor”.

Cinismul plin de voioşie al medicinei patriotice nu se referă numai la „cazuri dure”; formula ei de gândire nu vizează exclusiv stări existenţiale neobişnuite. Protezele medicale şi mentalitatea de robot robust, oferită odată cu ele, scot la iveală un model de gândire foarte răspândit. Războiul dezlegase limba cinismului guvernamental, medical şi militar latent. Influenţate de el, aparatul militar şi cel de producţie manifestă pretenţia de a consuma viaţa indivizilor în folosul lor. În societatea axată pe muncă şi luptă, trupul omenesc ajunsese de mult să fie o proteză, şi anume chiar înainte ca membrele pierdute să trebuiască înlocuite cu piese funcţionale tehnice.

În anii Republicii de la Weimar, tehnica atacă în mod provocator vechiul umanism. În această perioadă, asocierea conceptelor „om” şi „tehnică” devine o adevărată obsesie, de la nivelul filosofiei burgheze până jos, la simplele compuneri şcolare. Schema de gândire este: tehnica devine „preponderentă”, „ameninţă” să-l degradeze pe om, „vrea” să ne transforme în roboţi. Dar dacă suntem foarte vigilenţi şi ne menţinem elanul

sufletesc, nu ni se va întâmpla nimic. Căci tehnica există pentru om, şi nu omul pentru tehnică. Imaginea seamănă cu aceea a unui scrânciob: la un capăt se află elementul ameninţător, străin: tehnica; la celălalt capăt se lăbărţează elementul uman. Scrânciobul se va înclina într-o parte sau în cealaltă, după cum elementul străin sau cel uman va trage mai greu. Cu cât gândirea este mai şcolărească, cu atât greutatea capătului uman va fi mai mare. Cu această frazeologie, filosofia burgheză a tehnicii a instituit un cartel aproape atotcuprinzător al creierelor. Minţile sunt înzestrate în mod rapid cu proteze de gândire despre tehnică. Gândirea prevăzută cu picioare de metal elegante şi uşor de întreţinut („model pur german") merge târâş-grăpiş în urma realităţii; personalitatea şi sufletul sunt menţinute în mişcare ca până acum. Filosofia burgheză a tehnicii emană întru totul spiritul abecedarului ciungilor. Personalitatea a fost amputată? Nu-i nimic – avem una nouă disponibilă pentru dumneavoastră.

„Vedeţi bine, doamnelor şi domnilor, medici şi bandajişti, ingineri şi fabricanţi, că autorităţile militare şi serviciile de asistenţă în caz de accidente tind *în egală măsură* să-şi pună experienţa în slujba cauzei, înlocuind pierderea mâinii sau a braţului celor care au luptat şi suferit pentru trăinicia şi măreţia patriei... Iar pentru invalid este valabilă vorba poetului:

Cine cu zel s-a străduit
Poate să fie mântuit[119]".

(Beiträge zur Frage der Ausrüstung armverletzter Kriegsbeschädigter für das Erwerbsleben, 1915, p. 127)

Redusă la o formulă unică, tema filosofiei burgheze a tehnicii din anii 20 – 30 poartă denumirea de: „Goethe şi maşinile" sau „Zarathustra şi industria". Chiar şi privilegiaţii se lovesc acum de problema „înstrăinării" sau – după cum spune Hans Freyer, mai drastic – a „revoltei sclavilor, adică a mijloacelor împotriva scopurilor". Autorii înclinaţi spre meditaţie nu se mai mulţumesc cu o simplă

119 J.W. Goethe, Faust, partea II, actul V, în traducerea lui Lucian Blaga (ESPLA, Bucureşti, 1955, p. 537) (n.t.).

negare conservatoare a tehnicii. Distanţându-se de repulsia manifestată odinioară de tendinţele artistice, speculaţiile burgheze asupra tehnicii se convertesc la un hiperzel de-a dreptul masochist. Filosofia Noului Obiectivism – în măsura în care este filosofie inginerească – experimentează o acceptare hectică a noii incomodităţi.

De exemplu, Hans Freyer intuieşte existenţa unor conexiuni mai profunde între tehnică şi „esenţa umană". Intervenţia distructivă a ceea ce este nou din punct de vedere tehnic nu vizează doar vechiul mediu urban, satul tradiţional, peisajul cultural european preindustrial – se prăbuşeşte chiar şi o imagine mai veche despre om sau un model sufletesc de odinioară. Freyer nu a fost câtuşi de puţin singurul care a definit relaţia autoritară a tehnicianului european faţă de pământ drept baza „sufletească" a tehnicii „noastre". Dar abia astăzi, când uriaşul „sistem de mijloace" întrepătrunde toate realizările vieţii, europeanul nu mai are posibilitatea să facă abstracţie de propria sa experienţă ca „stăpânitor":

„Consultarea violentă a naturii pentru a-i putea dirija forţele, analiza aprofundată a pământului pentru a-l cuceri şi fasona – această dorinţă se trezeşte de timpuriu în spiritul european. Şi ea este cea care, începând cu secolul al XVIII-lea, a garantat permanenţa succeselor tehnicii fundamentate definitiv pe ştiinţă" (H. Freyer, *Zur Philosophie der Technik*, în *Blätter für Deutsche Philosophie*, vol. 3, Berlin, 1929/1930, p. 200).

Cele spuse de Freyer denotă un ton îngândurat, dar un conţinut pozitiv; prin urmare, suntem subiecţi autoritari şi, ca europeni, am fost dintotdeauna aşa. Acolo unde încetează negarea conservatoare începe fuga neoobiectivistă înainte, înspre o confesiune programatică.

Ceea ce Hans Freyer ţine încă, plin de spirit, în suspensie coboară pe un teren dur la Theodor Lüddecke, filosoful brutalităţii. Un cinism proaspăt devine procedeul discursului său. În 1931 apare cartea sa despre tehnică *Meisterung der Maschinenwelt. Menschentum und Möglichkeit*. Idealul lui Lüddecke este „formarea organică"

– iar cuvântul „organic” cuprinde la el toate nuanţele – de la arhetipurile goetheene până la organele puterii şi la organizaţia comunităţii populare militare.

„Prima condiţie a unei formări organice este aplicarea «principiului uceniciei» în educaţie, după cum l-a numit Henry Ford. Tânărul trebuie să se dezvolte din tinereţe în luptă continuă cu realităţile” (p. 240).

Cea mai nocivă componentă a sistemului educaţional actual este faptul că îl face pe tânăr „prea sensibil”; sportul oferă o compensaţie insuficientă.

„Mai ales elevii din mediul urban sunt lipsiţi de conceptele organice de viaţă şi muncă.

Trebuie să creştem oameni cu nervi tari, oameni *descurcăreţi*, care să se simtă în largul lor în epoca în care trăiesc.

Vom ajunge astfel la o nouă aristocraţie formată din luptători cinstiţi şi eroici… Această idee educativă ar trebui să călăuzească şi obligativitatea muncii în folos obştesc” (p. 242).

Prin urmare: să-i trimitem pe studenţii de la facultatea de economie naţională pentru patru săptămâni în mină, ca să-şi dezvolte „la locul de abataj aptitudinile unui minier vrednic” (p. 248); pe elevi să-i ducem într-o bancă înainte de a le explica teoria financiară; pe muncitorii intelectuali să-i detaşăm pe „frontul de producţie”, unde să se familiarizeze cu realităţile mai dure. Numeroase pasaje din cartea lui Lüddecke trebuie citite de mai multe ori ca să ne convingem că argumentează cu adevărat de pe poziţii „de dreapta”. Antiacademismul său voios ar putea fi uşor confundat cu Ştiinţa Voioasă, cu lehamitea de teorie şi setea de material intuitiv a intelectualităţii de stânga din ziua de astăzi dacă autorul nu ar avea grijă să aducă o încadrare mai clară recurgând la cuvintele potrivite:

„Intelectualul ştie prea puţine despre oamenii angrenaţi *în bătălia producţiei întocmai ca soldaţii pe front*. Câmpul de luptă spiritual pe care evoluează se aseamănă mai degrabă cu popasul burghez. Un lucru

trebuie să-l apreciem la socialişti. Ne-au făcut să detestăm noţiunea de «burghez». Pentru tânăra generaţie, burghez înseamnă ceva lipsit de eroism, slăbănog, timorat. Tipul de om dur, sportiv nu mai este burghez (sic!) (p. 248).

… Cu ajutorul unui mod de gândire tipic academic nu vom câştiga niciodată o «bătălie a cerealelor», cum a făcut Mussolini. Gândirea marilor activişti este totdeauna lineară şi simplă… (p. 249).

Atât pe terenul de sport, cât şi în imaginaţia tineretului trăieşte, ca prototip creator de entuziasm, omul combativ, *stăpân pe situaţie*. În schimb, în existenţa mercantilă cotidiană a acestei civilizaţii domină burghezul *calculat şi rafinat*, perfid, refractar la orice eroism (pp. 215 – 216). Acesta este socialismul! Socialismul este un stimulent nou, vital, o filosofie a muncii, o transpunere a principiilor sportive asupra activităţii profesionale, un ton de camaraderie plină de miez (p. 215).

Revoluţia marxistă: este în primul rând problema de a avea sau a nu avea. În schimb, revoluţia noastră este o problemă a existenţei şi a dorinţei de a fi mai bun! (p. 217).

Evanghelia noastră este tocmai gândirea rapidă şi realizarea rapidă a fiecărui gând” (p. 217).

Lüddecke dezvoltă o filosofie a protezei entuziasmate care îşi găseşte „existenţa” în euforia mişcării. Din cauza împrumuturilor din discursul „progresist”, textul său este subversiv – cu atât mai mult trebuie să fie lectura. În limbajul său apar motive existenţiale ale stângii, dar puse în scenă de un eu de dreapta: *homo protheticus* ca „năvălitor” dornic de practică, exploatator al propriei persoane. Din această perspectivă, teoria lui Lüddecke este bântuită de un potenţial diagnostic ce programează motive anticapitaliste într-un ego capitalisto-soldăţesc. În ceea ce priveşte aspectul legat de etica muncii, optimismul ei programat se combină atât cu moralele managementului din Occidentul de astăzi, cât şi cu atitudinea coercitivă din „socialismul real-existent”. Din elementele specific fasciste nu rămâne nimic în conţinut; denazificată, ideologia

*fitness*-ului este astăzi la fel de acută ca şi atunci, în timp ce etica existenţei este opusă, atunci ca şi acum, eticii posesiunii; fasciste rămân compoziţia şi gestul dinamic cu care un subiect labil le sporovăieşte pe toate, într-un talmeş-balmeş, în tonul alert şi cinic al nazistului simpatic. Filosoful nazist este tipul fluşturatico-labil care amestecă limbajele – toboşarul funcţionalismului, ajutat de tot ce „este în regulă" şi care îi înviorează pe cei ce păşesc pe urmele sale. În acest ton rezidă una din tainele succesului fascismului, care utilizează adevărul ca atrapă şi simpatia ca momeală. În centrul agitaţiei politice se află complicitatea strânsă cu instinctele de autoafirmare ale maselor derutate. Revoluţia preconizată de el îi promite subiectului sportiv-protetic o „superioritate" deplină; fascismul apare aici ca revoltă a eurilor protetice împotriva civilizaţiei „liberale", în a cărei „dezordine" ar mai avea însă o mică şansă de a fi ele „înşile". În înaintarea lor năvalnică supralicitează sistemul care le-a generat. Taina autoconservării lor se disimulează în desfiinţarea radicală a tot ce a amintit vreodată de un eu. Naţional-socialismul s-a instalat ca naţional-funcţionalism.

Proteza activă a noului stat necesita îngrijire şi destindere. Le va găsi pe amândouă în timpul concediului fascist. Marea fusese dintotdeauna un mediu propice gândurilor înălţătoare, chiar şi în cazul mărimilor naziste care doreau să se odihnească. Pe plajă te poţi gândi mult mai bine la un Goethe al maşinilor. Citez câteva rânduri din cartea scrisă de Kurt Schuder în 1940, *Granit und Herz. Die Straßen Adolf Hitlers – ein Dombau unserer Zeit* (Westermann, Braunschweig).

„În 1938, am fost la Westerland. Trebuie să ne imaginăm Westerland ca locul unde există aproape tot ce-ţi doreşti: odihnă, linişte, aerul îmbălsămat al Mării Nordului… şi tot atât de îmbălsămate şi binefăcătoare sunt valurile Mării Nordului… care… se sparg de mai oferind vilegiaturiştilor un bine venit cadou.

Printre ei găsim oameni importanţi, conducători spirituali din întreaga Germanie (!); aceştia ştiu că

perioada nu prea îndelungată de odihnă de care dispun poate fi întrebuinţată cu folos maxim la mare, deoarece la mare îţi poţi reface sănătatea cu *economie de timp*…" (p. 7).

Schuder întâlni acolo un „reprezentant al clasei conducătoare", cu care discută despre „două mari fenomene culturale ale poporului": „tehnica şi industria", pe de o parte, şi „viaţa spirituală", pe de altă parte. Reprezentantul „păturii conducătoare" avea „vederi creatoare" în acest domeniu, pe care autorul încearcă să le rezume.

„Fapta este primul şi ultimul lucru. Fapta este unicul conţinut adevărat al vieţii omului. Fireşte că fapta este şi cel mai dificil lucru; căci necesită curaj… (p. 8).

Noi, tehnicienii, care pornim de la materie, trebuie să ne îngemănăm spiritul cu materia… De altfel, Goethe a fost unul dintre cei mai mari tehnicieni ai tuturor timpurilor (Grotaz), dacă luăm ca punct de plecare această bază spirituală a tehnicii… El a… anticipat deja televiziunea electrică… (p. 9).

… în loc să dăm bătălia împreună, cum făcuse încă Goethe, am pornit-o separat la drum, luând astfel naştere cele mai ciudate formaţiuni ale numai-spiritului şi ale numai-tehnicii, ca să le numim aşa (p. 10).

… Fără această *camaraderie a maşinii* nu ar putea trăi astăzi niciun om, cu atât mai puţin un popor… ea slujeşte şi tot slujeşte. – în ea trebuie să venerăm însăşi ideea de slujire. Dar această slujire este ideea şi fapta etică supremă şi, astfel, ea transformă ideea în faptă… (!)

Fireşte că fierul este dur, iar maşinile nu sunt din zahăr. Dar legea vieţii este oţelul şi nu zahărul, nici terciul sau piureul. Doar *inima şi sufletul de oţel* au câştig de cauză în viaţă… (p. 12).

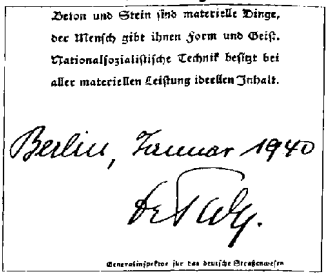
Prin urmare, maşina este pe măsura omului, îi corespunde specificului său; doar dacă stabilim această conexiune internă reuşim să anihilăm blestemul lumii, adică materialismul. Şi asta este una dintre marile realizări ale noii Germanii: *introducerea tehnicii în suflet*… ca să nu

mai rămână pe dinafară, tremurând de frig…

Tehnicianul a vorbit mult timp şi insistent…

Şi, de parcă m-ar fi înviorat o baie de oţel, mă îndrept spre plajă, inspir fericit aerul mării care îmi întăreşte, şi el, plămânii – întocmai ca oţelul…” (p. 24).

Transformarea experienţei umane proprii după modelul conexiunii funcţionale a maşinilor este recomandată aici extraordinar de explicit ca fiind drumul fascist care duce la modernitate. În acelaşi timp, această auto – „reflectare” a elementului viu în oţel şi a „sentimentului” în duritate formează baza disponibilităţii cinice a acestor filosofi ai durităţii de a face confesiuni. Ei spun acum *totul*, dar nu pentru a se autocorecta, nu pentru a „se îmblânzi” şi a-şi schimba modul de a gândi. Par să nu-şi dea seama că se autodemască prin fiecare cuvânt rostit. Vorbesc de parcă ar face mărturisiri, fără să aibă însă un dram de înţelegere. Admit totul, pentru a nu ceda în nicio privinţă. Vor să devină şi ei aşa cum este deja camarada lor, maşina: adică bărbaţi din oţel.


Beton und Stein sind materielle Dinge,
der Mensch gibt ihnen Form und Geist.
Nationalsozialistische Technik besitzt bei
aller materiellen Leistung ideellen Inhalt.

Berlin, Januar 1940

Dr. W. Ley.

Generalinspektor für das deutsche Straßenwesen

Dacă metaforele pot dezvălui câte ceva în legătură cu atitudinile şi stilul politic, expresiile la care recurge acolitul lui Hitler, Alfred Hugenberg, în 1928, trădează deja totul despre cele ce vor urma.

„Nu avem nevoie de un terci, ci de un bloc. În terci ne dăm la fund, blocul ne asigură victoria şi reconstrucţia… Vom deveni un bloc dacă scoaba de fier a concepţiei despre viaţă ne va uni; dacă în strânsoarea ei, tot ce fusese moale şi fluid se va închega devenind tare ca stânca şi se va contopi într-un bloc compact. Cine ar putea să ne stea în cale trebuie să se dea la o parte sau să se lase încorporat” (*Berliner Lokalameiger*, 26 şi 28 august 1928).

Excursul 4: Al IV-lea Reich – înaintea celui de-al III-lea în 1927, profesorul de filosofie Friedrich Dessauer din Frankfurt şi-a prezentat cartea intitulată *Philosophie der Technik*. *Das Problem der Realisierung*, în care promitea o „metafizică critică" a tehnicii. El se ridică împotriva adversarilor tehnicii, care, într-o atitudine de respingere doar exterioară, consideră tehnica un „parvenit" al civilizaţiei noastre. Dessauer reprezintă tranziţia – care străbate epoca întocmai ca un laitmotiv – de la rezistenţă la acceptare, de la resentiment la „înţelegere pozitivă".

Acceptarea formează însăşi esenţa înţelegerii tehnice:

„Omul poate zbura; dar nu fiindcă neagă sau abrogă legea gravitaţiei, ci pentru că o penetrează într-un proces spiritual şi, metaforic vorbind, ajunge la celălalt aspect al problemei. În primul este sclavul ei, în al doilea – stăpânul ei (p. 40).

În felul acesta, gravitaţia este înfrântă şi nu negată… acceptarea necondiţionată a legilor naturii şi rămânerea necondiţionată în cadrul legilor naturii marchează mijloacele" (p. 41).

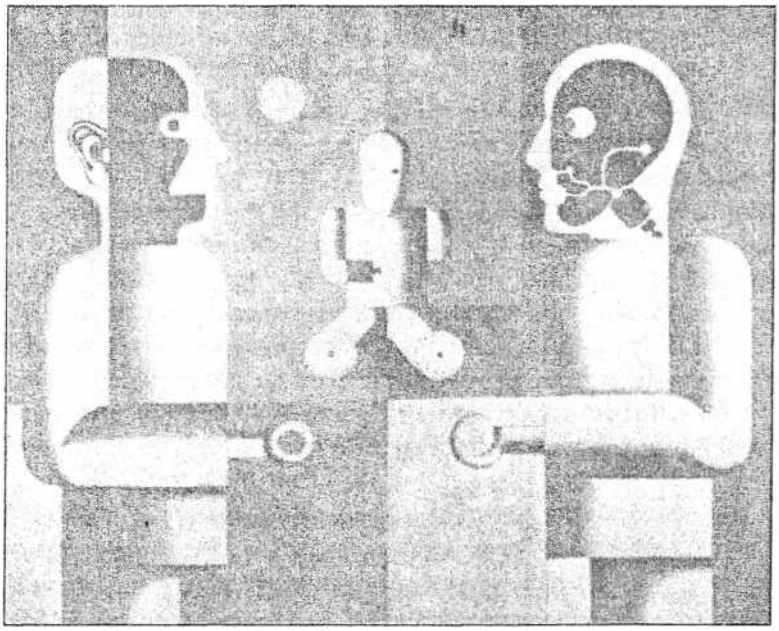
*Acceptarea* aşa-numitelor legi ale naturii serveşte interesul de a o stăpâni; din moment ce sunt stăpânite, ele se pun în slujba ţelurilor omeneşti. Faptul că Dessauer îndeamnă la acceptarea tehnicii înseamnă acceptarea acceptării – dominarea mijloacelor de dominaţie. În dubla acceptare se manifestă subiectul de oţel al viitorului, care nu poate fi separat de o dominaţie sporită exercitată de acest subiect asupra lui însuşi; iată de ce teoria dominaţiei elaborată în acea perioadă vorbeşte mereu despre elementul eroic. Asta nu înseamnă decât o constrângere augmentată exercitată asupra lui însuşi; retorica îndrăznelii înseamnă în cazul de faţă o adâncire a autoderutării.

Cât despre maşină, ea îi transmite inventatorului ei un *da* de îndată ce el vede că „merge". Imediat ce „a prins viaţă", ea dobândeşte o calitate ontică deosebită: întruchipează ceva ce nu putea fi găsit în natură, dar care

acum există fiindcă spiritul inventiv a construit-o ca o nouă plăsmuire a Creaţiei. „Ne aflăm în mijlocul unei zile a Creaţiei” (p. 52).

Ce înseamnă al IV-lea Reich?

„Având conştiinţa unei unităţi a lumii, Kant a deosebit trei imperii. Primul este cel al ştiinţelor naturii; el îşi intitulează opera *Critica raţiunii pure*... Cum de pot exista ştiinţele naturii? – iată întrebarea-cheie care permite accesul. Kant răspunde: prin formele intuitive timp şi spaţiu... şi prin formele la fel de apriorice ale raţiunii... categoriile, cu ajutorul cărora prelucrează experienţa (p. 54). Graţie acestei înzestrări, ştiinţele naturii sunt posibile ca o formă de cunoaştere a fenomenelor... Kant descoperi al doilea imperiu în legea etică, acel imperativ atotputernic, necondiţionat (categoric) care imprimă voinţei o direcţie... Raţiunea teoretică a primului imperiu nu poate pătrunde în acest al doilea imperiu, unde domneşte raţiunea practică, superioară, care deschide sferei voinţei drumul spre domeniul transcendental... (p. 55). În orânduirea lui Kant, primul imperiu este strict delimitat de al doilea. Dar este suportabilă o asemenea separare? Kant însuşi a deschis o portiţă. În al treilea imperiu este vorba despre «sentiment», despre subordonarea obiectelor experienţei faţă de ţel datorită puterii de judecată. Este vorba de imperiul esteticului şi al finalităţii...” (p. 56).



Heinrich Hoerle, Denkmal der unbekannten Prothesen (Monumentul protezelor necunoscute), 1930.

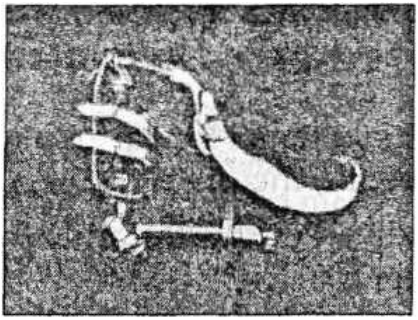
Dar în zadar am încerca să găsim la Kant informaţii despre acea dimensiune care marchează cea mai profundă cotitură din viaţa prezentă. „În al IV-lea Reich abordăm un teren nou, la care ne duce tehnica”. Al IV-lea Reich aparţine celor inventate, introduse de oameni în existenţă, potenţialului incomensurabil a ceea ce poate fi încă inventat şi realizat. Potrivit lui Dessauer, tehnica nu înseamnă altceva decât să transpunem în realitate, prin invenţii, plăsmuirile încă adormite ale celui de-al IV-lea Reich. De parcă tehnica ar putea pătrunde cu toate acestea în sfera *lucrului în sine* – inaccesibilă nouă, după Kant, pentru a scoate din ea obiecte noi, inexistente până atunci, ale experienţei, adică maşini. Însă maşina nu este un lucru în sine, nu este o creatură aflată „afară” şi la a cărei „posibilitate-de-a-exista” nu se ridică nicio raţiune – ea există *prin noi*. În acelaşi timp, ceea ce „funcţionează” în ea nu provine numai de la noi; în ea rezidă o „forţă care

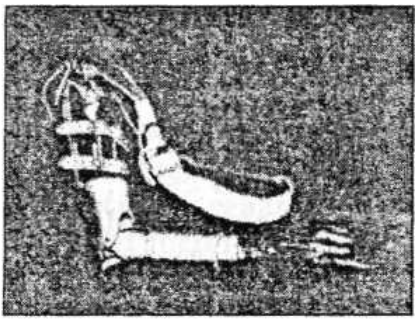
nu provine de la mine” (p. 60). Invenţiile pot include în ele o forţă revoluţionară radicală. De exemplu, Dessauer atrage atenţia asupra enigmei ontologice a razelor Röntgen, care, deşi un fenomen material natural, nu pot fi produse decât în urma intervenţiei omului; ele reprezintă o nouă formă de energie, inexistentă anterior în această configuraţie. Invenţiile de asemenea natură sunt îmbogăţiri ontologice ale existenţei, omului revenindu-i astfel rolul unui coautor în existenţă. Datorită lui *se înmulţesc* actele de Creaţie. Natura furnizează doar materia primă într-o supranatură tehnică.

Însă, privite din afară, toate cele inventate şi construite de om par o forţă a naturii – „… ca munţii, Golfstromul… Oamenii trebuie să reacţioneze. Cine trăieşte la munte îşi adaptează felul de viaţă ţinutului muntos… Aşa este alcătuită forţa tehnicii (p. 65).

… forţa formelor nou-create ale tehnicii se bucură în fond de aceeaşi autonomie ca şi crearea unui munte, a unui râu, a unei epoci glaciare sau a unei planete. De aici reies şi mai pregnant proporţiile zguduitoare ale continuării actului de Creaţie la care asistăm – mai mult chiar, la care contribuim. Este un destin colosal: să participi activ la Creaţie, şi anume în aşa fel încât cele create de noi să rămână în lumea vizibilă acţionând în continuare cu o forţă autonomă inimaginabilă: *Suprema trăire pământească a muritorilor*” (p. 66).

Această filosofie a tehnicii poartă o amprentă eroic-optimistă, fiindcă îl concepe pe om ca un continuator al creaţiei cosmosului. Ea nu-şi poate permite să adopte vreodată o atitudine de resemnare faţă de mizeria atotputernică, ci trebuie să aducă din acel al IV-lea Reich tot mai multe plăsmuiri noi care conţin în formă latentă soluţiile pentru toate lipsurile, „aşteptând” doar să fie descoperite. Astfel, alături de natură ia naştere, „creat” de om, un „metacosmos străbătut de un puls dinamic”.





Veste bună din al IV-lea Reich: „Braţul Rota (creat de inginerul Meyer de la Uzinele Rota din Aachen) este mai uşor şi mai agreabil decât braţul Jagenberg. Mobilitatea sa o depăşeşte pe cea a braţului omenesc”.

Vedem alăturat braţul pentru zile de lucru, cu gheară de lucru reglabilă, şi braţul de duminică, cu o imitaţie atrăgătoare a mâinii.

Mai trebuie oare să atragem atenţia asupra aspectelor absurde ale acestei filosofii? Şarlatania ei rezidă – iarăşi – în conceptul despre subiect. Eroismul nu este decât refuzul de a percepe o lipsă şi o suferinţă ca fiind ceva „propriu”. Eul devine eroic deoarece este prea laş să fie slab. El „sacrifică” în speranţa că va avea de câştigat. De aceea, tehnica apare ca promisiunea unei rezolvări totale a problemei. Într-o bună zi, spune filosoful implicit, ea va fi înlăturat orice mizerie. Filosoful dă dovadă de o uimitoare miopie când trece cu vederea aspectul distructiv al „inventării”. Subiectul combativ format din eroism şi oţel trebuie să fie orb faţă de propria distructivitate. Cu cât ameninţarea de a fi distrus din cauza suferinţei provocate de lumea tehnică şi eroică este mai mare, cu atât manifestă mai mult eroism când simulează poza eroică; în miezul acestei teorii se află un subiect care nu mai poate suferi, fiindcă a devenit în întregime o proteză.

*Excursul 5: Protetică totală şi suprarealism tehnic*

O istorie a spiritului dornică să pună diagnostice îi poate fi recunoscătoare limbuţiei cinice a personalităţilor

istorice; mânate de un imbold interior şi de o constrângere exterioară impusă de o situaţie de criză, acestea fac declaraţii pe care indivizii ce se ştiu controla mai bine nu le-ar fi riscat niciodată. Adesea este vorba de oameni ciudaţi care preferă să vorbească şi în situaţii când aşa-numiţii oameni normali consideră că este mai înţelept să tacă. Unul dintre aceşti guralivi instinctivi trădează (făcând exces de deşteptăciune) lucruri pe care nimeni nu le-ar divulga chiar atât de uşor – este vorba de „filosoful expresionist" (Scholem) Adrien Turel; în 1934, acesta publică în tradiţia spiritului neogerman o scriere bizară: *Technokratie*, *Autarkie, Genetokratie*, în care o ciudată cunoaştere a detaliilor se combină cu perspective megalomano-vaste, dând naştere unor speculaţii enigmatice şi stranii.

Nu putem încadra acest text în niciun gen literar tradiţional – nu este nici tratat, nici eseu; nici teoremă, nici manifest. Ca document singular al unui suprarealism teoretic, se sustrage clasificării; tonul său este grav şi plin de importanţă, fiind în acelaşi timp nepretenţios în tendinţa sa aparent jucăuşă de a combina elemente foarte disparate. De la aprecieri asupra existenţei nomazilor şi a grădinarilor se trece, parcă în joacă, la idei despre industrialism, metalurgie şi teoria cuantică, climatologie şi filosofia contemporană, fizica frigului şi astronomie – de la omul de la Aurignac la matematizarea structurilor geopolitice de putere. În acest iarmaroc al unei inteligenţe confuze dar remarcabile, în care Turel îşi expune cu voce tare opiniile ca un panaş al filosofiei istoriei, se găsesc şi „puncte ochite" – o combinaţie a teoriei protezelor cu filosofia tehnică – ce atrag atenţia:

„Tehnica este doar o proteză, activitatea pe care o dedicăm tehnicii nu este decât o răscumpărare costisitoare din constrângerea care ne obligă să renunţăm la specificul nostru pentru a intui şi zonele şi domeniile unor existenţe diferite, fără a trebui să renunţăm din această cauză la caracterele omeneşti, la germanitatea noastră" (p. 34).

Turel visează – la modul trăsnit-realist – un nou nivel

al tehnocraţiei occidentale care să-i asigure acesteia, „ca punct de comandă şi ca punct strategic al conducerii”, o dominaţie totală asupra tendinţelor de ajungere din urmă manifestate de restul zonelor din lume – mai ales de Japonia, care a furat deja modelele de gândire, protezele şi tehnicile europene. Aceasta ar fi „socio-psihologia timpurilor care vor veni”. Filosofia însăşi, care fabrică modele de gândire, se ridică la nivelul

„Unui sistem de proteze măreţ şi indispensabil în viitor, care are o valoare cel puţin egală cu sistemul de proteze al avionului, al submarinului, al automobilului ş.a.m.d. (p. 34).

Dacă este o certitudine faptul că nu mai putem proteja marele brevet al sistemului nostru de proteze tehnice şi ştiinţifice în faţa atacului exercitat de a doua zonă şi în curând şi de a treia zonă (astăzi am spune Lumea a Doua şi Lumea a Treia – s.n.), fără să mai punem la socoteală că poate le vom trăda noi înşine acestor zone metodele de fabricaţie… nu trebuie, pe de altă parte, să uităm că fabricăm, producem din noi înşine cel puţin o nouă îmbunătăţire considerabilă a stilului de proteze maşinale de până acum, care poate fi denumită, global, *proteze totale de natură tehnică*… Acest sistem tehnic de proteze – o realizare tipic masculină – poate fi comparat doar cu situaţia prenatală, când eşti izolat în pântecele mamei. Toţi oamenii, indiferent de sex (!), au fost prinşi în perioada prenatală în tiparul cuprinzător al unei închisori, adică au trecut prin faza de claustrare în pântecele unei mame. Contraponderea masculină este dezvoltarea protezelor tehnocrate, a puterii, a puterii financiare şi a aparatelor tehnice; acestea devin un sistem perfect încapsulat în care oamenii par închişi fără drept de apel…

Când englezii survolează Himalaya cu protezele totale ale avioanelor lor de luptă – şi o fac sistematic, cu escadrile întregi, aceasta nu reprezintă o goană după recorduri şi nici bani aruncaţi pe fereastră, ci, pentru toată India, constituie un simbol al superiorităţii forţei protezelor din Anglia şi Europa…” (pp. 59 – 60).

Cât de confuz trebuie să fie un scriitor pentru a putea avea o viziune atât de clară? Metoda este înţeleasă pe deplin de către nebuni. De altfel, cine nu poate urmări mersul ideilor lui Turel, să se consoleze cu exemplul lui Gershom Scholem, care îl cunoştea pe autor, dar susţinea încă în anii 20 că „nu înţelege o iotă” din opiniile sale (*Von Berlin nach Jerusalem*, pp. 157 – 158).

## 9. Algodicee politică. Cosmologii cinice şi logica durerii

„Ce înseamnă toată zarva asta creată în jurul construcţiilor, vapoarelor, exploatărilor miniere, bătăliilor şi cărţilor, dacă este văzută din spaţiul cosmic? Un nimic în comparaţie cu scoarţa terestră!”

Oswald Spengler, *Urfragen*, München, 1965

Chiar dacă subiecţii sportivi duri ai naziştilor îşi manifestau simpatiile faţă de viaţa protetică sub masca vitalismului, încercând astfel să anihileze durerea prin negare, nici ei nu se puteau sustrage problemei semnificaţiei sale. Nimic nu este în asemenea măsură o provocare la adresa sensului metafizic ca durerea care poate prevesti moartea. Aceasta doreşte să afle ce sens are suferinţa incomensurabilă a secolului nostru, cine poartă răspunderea pentru ea şi la conturarea cărui ansamblu ar putea contribui.

Raţiunea cotidiană, la adăpost – datorită rutinei – de gânduri prea profunde, nu se lasă antrenată în discuţii pe această temă. Astfel că rămâne ferită şi de cinisme categorice. De cele mai multe ori se limitează să constate: „Aşa e viaţa”. Dar pe cel care încearcă să dea curs întrebării, riscând să aibă o „părere” despre suferinţă, îl atrage într-un domeniu în care trebuie să fii foarte sigur de opiniile tale metafizice sau să devii cinic.

Algodiceea înseamnă o interpretare metafizică lămuritoare a durerii. În epoca modernă înlocuieşte teodiceea, fiind o inversare a acesteia. Teodiceea ridică întrebarea: cum pot fi puse de acord răul, durerea, suferinţa şi nedreptatea cu existenţa lui Dumnezeu? Acum întrebarea se pune în modul următor: dacă nu există Dumnezeu şi nicio corelaţie superioară, cum de ne mai putem suporta durerea? Imediat iese la iveală funcţia politicii de surogat al teologiei. Naţionaliştii nu ezitau să afirme că suferinţele nemăsurate cauzate de război avuseseră un sens ca sacrificii aduse pe altarul patriei;

elanul unor asemenea afirmaţii era însă moderat de constatarea că războiul pierdut şi pacea impusă de învingători, precum şi revoluţiile deprimante puneau sub semnul întrebării această interpretare naţionalistă. Ne-am putea întreba dacă mult citata legendă a loviturii de pumnal nu era o încercare de a salva algodiceea politică a dreptei; căci chiar şi cel mai limitat naţionalist ar fi trebuit să fie în stare să-şi dea seama că Germania va pierde războiul. Dar să admită că „totul a fost zadarnic" şi că suferinţele incomensurabile nu avuseseră niciun sens din punct de vedere politic? Iată o idee inadmisibilă pentru mulţi contemporani. Legenda loviturii de pumnal nu era un mit naiv, ci o autoamăgire intenţionată a dreptei. Iar „şansa amară" a lui Hitler este o dovadă a eforturilor depuse de ea.

Cine se întreba care fusese sensul suferinţelor provocate de războiul mondial era atras într-un domeniu în care se întâlneau politica, filosofia naturii şi cinismul medical. În acei ani, aproape niciun orator nu renunţă la metaforele medicale: boală, cancer, operaţie şi vindecare prin criză. În *Mein Kampf*, Hitler vorbea despre marea catastrofă care trebuie preferată tuberculozei politice insidioase. Metaforele medicale ale dreptei vor să extermine boala ca pe un duşman interior, cu „bisturiul şi iradiaţiile". Stânga înregistrează măcar pericolul dublu al bolii:

„Dacă proletariatul revoluţionar vrea să fie medicul care urmează să facă operaţia considerată inevitabilă, el nu are voie să-şi mânjească mereu mâinile cu puroiul focarelor deschise ale bolii; în caz contrar, în timpul operaţiei, chirurgul ar reintroduce el însuşi substanţele toxice în trupul pacientului, în loc să le înlăture, aşa cum îşi propusese" (Erich Mühsam, *Wahrhaftigkeit*, în *Fanal* 2,1928).

Punctul de vedere al filosofului naturii este superior celui rece dar binevoitor al medicului, căci integrează mizeriile omeneşti într-o interdependenţă funcţională cosmică. În optica biologului, şi cu atât mai mult a

astronomului, micile convulsii umane se topesc – de parcă ar fi doar ornamente în uriaşul joc al devenirii şi al dispariţiei. Rudolf G. Binding a încercat în volumul său *Stolz und Trauer* (1922) să-şi însuşească o asemenea „privire cuprinzătoare” biologică:

„Cad eroi şi fiii îşi părăsesc mamele.
Şi toate acestea sunt legi simple.
[…]
Respiraţia şi clipitul unor evenimente copleşitoare” (*Beweinung*).

Şi aici chintesenţa o reprezintă călirea eroică, acceptarea, „mândria”, un eu ca un bloc ce devine o maşină-în-sine eroic-raţională. Manualele şcolare naţional-socialiste apreciau aşa ceva.

Ernst Jünger, 1930, poet erotic de oţel.

„… Cu cât războiul durează mai mult, cu atât mai mult îşi punea pecetea pe iubirea sexuală… Spiritul bătăliei materiale… crease un tip de bărbat cum nu mai văzuse lumea până atunci… naturi de oţel integrate în luptă în ipostaza cea mai oribilă a acesteia… Femeile disponibile defilau în şiruri lungi, florile de lotus ale trotuarelor, Bruxelles… Doar o natură de oţel putea rezista fără a fi uzată în vârtej. Aceste trupuri experte într-ale amorului deveniseră funcţiune pură…" (*Kampf als inneres Erlebnis,* 1933, pp. 33 – 34).

Algodiceele politice urmăresc o schemă elementară: renunţarea la compasiune de dragul unei atitudini reci, pur contemplative. Mai ales Ernst Jünger a atins o adevărată virtuozitate în acest sens. El face parte dintre scriitorii care se situează la limita dintre fascism şi un umanism stoic, susträgându-se unei etichetări simplificatoare. În orice caz însă, Jünger este unul dintre gânditorii de frunte. ti cinismului modern, în care poza rece şi percepţia sensibilă nu se exclud reciproc. Din punct de vedere ideologic, practică o biologie politică estetizantă, o filosofie subtil funcţionalistă, de termită. Şi el trece drept visător de factură dură, care suportă furtunile de oţel. Răceala sa reprezintă preţul lucidităţii menţinute în ciuda ororilor. Ea îl face să fie un martor foarte fidel al celor întâmplate în secolul nostru în materie de modernizare a ororilor. Să-l îngropi pe Jünger în suspiciunea mult prea ieftină că ar fi fost fascist ar fi deci o atitudine contraproductivă faţă de opera sa. Dacă există un autor care să corespundă formulei de „agent secret" lansate de Benjamin în secolul nostru, acesta ar trebui să fie Jünger, care, ca puţini alţii, s-a postat pe o poziţie de reperaj în mijlocul structurilor fasciste de gândire şi simţire. Duritatea sa contemplativă este legată de o disponibilitate vădită de a face depoziţii în calitate de

martor al propriei experienţe. Dacă Jünger recunoaşte, pe de o parte, existenţa unor tendinţe prefasciste, iar pe de altă parte „setea sa de experienţă”, el dă dovadă de o însuşire în care nu a excelat niciun fascist, caracteristică în general unui spirit care manifestă deschidere faţă de lume şi liberalitate; cu acest spirit tinde să se identifice astăzi mai degrabă o nouă orientare de stânga.

În schiţele în proză din volumul *Abenteuerlichen Herzens* găsim un fragment ilustrativ pentru algodiceea biologică a lui Jünger:

Din pasajele de pe plajă, 2 Zinnowitz

„În tufişurile dese din spatele dunei, în mijlocul unui cordon de stuf, am surprins în timpul plimbării mele obişnuite un tablou minunat: frunza mare a unui plop tremurător, în care era o gaură perfect rotundă. La limita găurii părea să spânzure un tiv franjurat care, la o privire mai atentă, se dovedi a fi un şir de omizi minuscule cramponate cu fălcile de marginea frunzei. Probabil că nu cu mult înainte puiase aici un fluture; tânăra generaţie se extinsese ca tăciunele pe suprafaţa care îi oferea hrană. Neobişnuit era modul nedureros în care avea loc procesul de distrugere. Franjurii păreau să fie fibrele atârnânde ale frunzei – aceasta părea să nu fi pierdut nimic din substanţa ei. Era un exemplu concludent pentru modul în care se echilibrează dubla contabilitate a vieţii; gândul m-a dus la cuvintele cu care Condé l-a consolat pe Mazarin când acesta deplângea moartea celor şase mii de soldaţi căzuţi în bătălia de la Freiburg: «Deh, o singură noapte la Paris dă viaţă mai multor oameni decât ne-a costat această acţiune»[120].

Această atitudine a comandanţilor de oşti care în spatele pârjolului zăresc schimbarea m-a impresionat întotdeauna, ea fiind semnul unei sănătăţi robuste care nu dă înapoi în faţa inciziei sângeroase. Astfel, mă gândesc cu plăcere la expresia atât de supărătoare pentru Châteaubriand despre *consomption forte*, despre consumul

120 Se spune că şi Napoleon a lansat acest cinism galic după bătălia de la Eylau - Prusia.

puternic, pe care o murmura uneori Napoleon în momentele sale de inactivitate de pe câmpul de bătălie, când toate rezervele se aflau în marş în timp ce frontul se topea: din cauza atacului escadroanelor de cavalerie şi a artileriei din prima linie, de parcă ar fi fost cuprins de valuri de oţel şi foc. Iată cuvinte de care nu ai vrea să te lipseşti, fragmente de monolog lângă cuptoarele de topit care dogoresc şi trepidează în timp ce în sângele fumegând spiritul este distilat, transformându-se în esenţa unui nou veac.

Acest limbaj se bazează pe încredere într-o viaţă care nu cunoaşte spaţii goale. La vederea plenitudinii sale, dăm uitării semnul tainic al durerii care separă cele două membre ale ecuaţiei – la fel cum aici îndeletnicirea mandibulelor în acţiune separă omida de frunză".

(Das abenteuerliche Herz, ed. a 2-a, pp. 61 – 62)

Şi privirea de comandant de oşti a lui Jünger seamănă cu cea a biologului. De aceea, în simţirea sa politică se infiltrează ceva din atitudinea lui de recunoaştere a marii pulsaţii care străbate tot ce este viu şi aflat între perpetuare şi moarte. Dar Jünger ignoră pragul care separă moartea naturală de moartea violentă politică. Astfel că transpune concepţii biologice asupra marilor „organisme" beligerante care se înfruntă în lupte pentru hegemonie şi supravieţuire. Jünger elimină cu bună ştiinţă graniţele dintre zoologie şi sociologie. Războiul este de fapt un fenomen al „regnului animal spiritual". În felul acesta, Jünger ne lansează o provocare ca entomolog politic. Trucul său psihologic constă în faptul că se situează concomitent pe poziţia insectei şi a cercetătorului; el îşi însuşeşte atât punctul de vedere al omizii care ronţăie, cât şi pe cel al frunzei ronţăite; cu organele sale de simţ, merge pe frontul care se topeşte în vâlvătăi; cu organele reci ale gândirii, se postează în acelaşi timp pe colina comandantului de oşti de unde bătălia i se înfăţişează ca un spectacol estetic. „Frica îţi mănâncă sufletul". Ororile războiului i-au mâncat sufletul pe

dinăuntru; învelişul se salvează înălţându-se pe un astru rece, de unde eul mort îşi contemplă propria supravieţuire.

Privirea ridicată spre stele era o formă tipică a algodiceei Republicii de la Weimar. Autorul ei principal, astăzi aproape uitat, este Bruno H. Buergel, un astronom foarte popular la vremea sa, expertul numărul unu de atunci, un filosof ocazional care adunase sute de mii de cititori în jurul lui cu aprecierile sale umoristico-melancolice asupra omului în spaţiul cosmic. Pe plan politic era un adept al „împăcării dintre clase", al echilibrului dintre muncă şi patronat. El îşi practică decenii la rând astronomia ca un fel de asistenţă duhovnicească acordată micii burghezii derutate. *Astronomia* sa, reeditată de curând, ajunsese la tiraje fantastice. Şi autobiografia sa, *Vom Arbeiter zum Astronomen* (1919), se vânduse la începutul anilor 30 în cel puţin o sută de mii de exemplare[121].

În cartea sa *Du und, das Weltall. Ein Weltbild von Bruno H. Buergel* (1930) găsim într-un pasaj confesiunea autorului în materie de filosofie a naturii, sub titlul „Das große Gesetz" („Marea lege"). În vastitatea copleşitoare sau înălţătoare (cum vrem să o luăm) a modalităţilor de gândire astronomică se relaxează tensiunile politico-morale ale „micropoliticii" Republicii de la Weimar. În schimb, deşertul interior se extinde fără încetare. Oare Buergel nu promova, cu un ton umoristic, de cozerie, autoîngheţarea subiecţilor? Ceea ce Buergel denumeşte „marea lege" este fenomenul ondulatoriu pe care încearcă să-l urmărească de la oscilaţiile electrice şi acustice până la schimbările din culturile omeneşti.

„Creasta şi golul valului se succed fără încetare. Ba în sus, ba în jos, urcând iarăşi şi coborând din nou, pierzându-se în cele din urmă fără zgomot în nisip. Frunza se desprinde şi cade: timpul ei a trecut, şi-a împlinit menirea – cade pe stratul gros de humus din care va naşte

121 în legătură cu Buergel, cf. cartea mea Literatur und, Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre, München, 1978, pp. 67 sqq.

o viaţă nouă… (p. 48).

Tot ce se întâmplă în jur se mişcă în valuri. Pendulează în sus şi în jos în mii de forţe. Undele acustice se răspândesc dinspre clopotele turnului micii bisericuţe înspre noi… Undele luminoase coboară cu viteza gândurilor dinspre aştrii îndepărtaţi în jos, spre micul glob pământesc; undele electrice mă înconjoară, pornind dinspre stâlpii înalţi şi făcând cunoscute peste mări şi ţări inteligenţa şi prostia omenească, până în cele mai îndepărtate centre ale civilizaţiei (pp. 49 – 50).

Unde pline de miracole enigmatice ne străbat fiinţa. Ele fac ca marea lege să acţioneze în micul eu…

În urma cercetărilor necontenite, el (adică W. Flieb) a descoperit legea minunată care ne arată că durata vieţii acestor două substanţe vitale diferite, a acestor celule masculine şi feminine, diferă; că substanţa masculină trăieşte douăzeci şi trei de zile, iar cea feminină – douăzeci şi opt. Această pulsaţie a energiei vitale alternative din noi poate fi simţită foarte clar… (p. 50).

Iar zilele formează anul. Şi acesta este o undă uriaşă în mersul lumii!… Dar ziua şi anul se scurg, ca nişte unde minuscule în marea eternităţii… (p. 51). Şi culturile care îşi pun pecetea asupra pământului pentru secole întregi sunt doar unde în omenire. Vechea cultură a chinezilor s-a născut şi a dispărut cu milenii în urmă, întocmai ca aceea a indienilor, a egiptenilor… Pământul, bătrâna mamă, a văzut trecând multe valuri de cultură – ele au apărut şi au dispărut ca vara şi iarna… Se pare că… şi cultura epocii noastre, cultura Occidentului, este pe cale să apună” (urmează o notă de subsol cu o trimitere la „cea mai importantă lucrare” a lui Oswald Spengler) (p. 53).

Buergel subliniază că nici „aştrii cei veşnici” nu fac excepţie de la această lege a devenirii şi dispariţiei. Şi soarele nostru se va stinge, „aşa încât tot ce se află pe acest astru minuscul care se numeşte pământ va fi înghiţit de noapte şi gheaţă, de tăcerea morţii veşnice” (p. 65).

În vastitatea melancolică a consideraţiilor astronomice se reflectă unul din straturile profunde ale

sentimentului de viaţă din Republica de la Weimar. Subiecţii colaborează instinctiv cu ceea ce îi distruge şi îi face lipsiţi de semnificaţie. Ei se antrenează în perspective inumane; se refugiază în ceea ce este rece şi măreţ. Acceptările lor se orientează spre tot ce nu este „ei înşişi”, ajutând eul îngheţat să se piardă pe sine în întregul atotcuprinzător.

Cine a opus rezistenţă acestui antrenament al uitării de sine? Oare stânga weimariană s-a priceput să intercepteze impulsul cosmologiei cinice şi al biologiei politice? Istoricii sunt şi astăzi descumpăniţi de conţinutul derutant al lozincilor stângiste de pe vremea aceea. Şi stânga tindea să devină pe cât posibil un „bloc”. Şi aici dominau „linia”, „caracterul”, „voinţa de fier”. Walter Benjamin a fost unul (dintre puţinii) care a căutat în mod metodic contactul cu experienţele, temele, tiparele de gândire şi modalităţile de reacţie ale „celeilalte părţi”. Căci dispunea – ca puţini alţii – de arta de a regândi, de a salva experienţa de pericolul monopolului flecărelilor reacţionare. Capodopera acestor procese de regândire se găseşte la sfârşitul cărţii sale *Einbahnstraße* (1928), unde are curajul să coboare în „groapa cu lei” vorbind despre lucruri care de obicei erau monopolizate de dreapta militară – adică despre război şi despre unirea însângerată dintre tehnica omenească şi cosmos. El reuşeşte să demaşte, cu o mică întorsătură de condei, spiritul necurat al filosofiei burgheze a tehnicii: sensul tehnicii nu este controlul asupra *naturii*, ci dominaţia înţeleaptă exercitată asupra *raportului* dintre om şi natură.

Despre planetariu

„Dacă am vrea să rezumăm – aşa cum a făcut Hillel odinioară cu învăţătura iudaică – foarte pe scurt învăţătura antică bazându-ne doar pe câteva date, propoziţia ar trebui să sune cam aşa: «Pământul va aparţine celor ce trăiesc din forţele cosmosului». Nimic nu-l deosebeşte atât de mult pe omul antic de omul modern decât felul în care se dăruieşte unei experienţe cosmice pe care omul de mai târziu nu prea o mai cunoaşte. Dispariţia acesteia se

anunţă încă din perioada de înflorire a astronomiei de la începutul erei moderne… Relaţiile anticilor cu cosmosul se desfăşurau altfel, şi anume în stare de euforie. Căci doar euforia este experienţa în cadrul căreia ne asigurăm de ceea ce ne este mai apropiat şi mai îndepărtat – şi niciodată de una fără cealaltă. Asta înseamnă însă că omul nu poate avea o relaţie de comunicare euforică cu cosmosul decât în colectivitate. Eroarea gravă a oamenilor moderni constă în faptul că ei consideră această experienţă lipsită de importanţă, evitabilă, prezentând-o celorlalţi ca o reverie din nopţile frumoase şi înstelate… Nu, ea devine mereu scadentă, iar popoarele şi neamurile nu i se pot sustrage, după cum s-a văzut într-un mod înfiorător în timpul ultimului război, care a fost o încercare de cununie nemaiauzită cu forţele cosmice. Mase de oameni, gaze, potenţiale electrice au fost, toate, aruncate pe câmpul de luptă, curenţi de înaltă frecvenţă au străbătut terenul, pe cer au apărut constelaţii noi, spaţiul aerian şi a dineurile mărilor vâjâiau de elice şi peste tot s-au săpat gropi pentru victime. Această tentativă uriaşă de a-şi subordona cosmosul s-a desfăşurat pentru prima dată la dimensiuni planetare, şi anume în spiritul tehnicii. Dar deoarece clasa conducătoare intenţiona să-şi satisfacă setea de profit pe spatele ei, tehnica a trădat omenirea transformând patul nupţial într-o mare însângerată. Sensul tehnicii este dominarea naturii, ne predicau imperialiştii. Dar cine ar avea încredere într-un pedagog bătăuş care ar declara că sensul educaţiei este dominaţia adulţilor asupra copiilor?… Fiorul experienţei cosmice autentice nu este legat de acel fragment minuscul de natură pe care îl numim de obicei «natură». În nopţile distrugătoare ale ultimului război structura omenirii a fost zdruncinată de un sentiment asemănător fericirii epilepticului. Revoltele care au urmat au fost prima tentativă de a-şi subordona noul trup. Forţa proletariatului reprezintă unitatea de măsură a însănătoşirii sale. Dacă disciplina acestuia nu-i pătrunde în sânge, nu-l va salva niciun raţionament pacifist. Ceea ce este viu depăşeşte buimăceala distrugerii

doar în euforia procreaţiei” (pp. 123 – 126).

Benjamin reuşeşte un lucru care nu-i putea reuşi unui ideolog al forţei, al luptei, şi nici unui strateg. De-a lungul meditaţiei sale se relaxează parţial încordarea abrutizantă a subiectului. Euforia, destrămarea eului este acceptată ca premisă a comunicării cosmice; în acelaşi timp, autorul lasă să se întrevadă posibilitatea împăcării dintre oameni. Dar nici Benjamin nu se debarasează total de ambiguitatea temei. El vorbeşte despre disciplina proletară care ar trebui să-i „pătrundă în sânge” trupului social. Aici găsim *in nuce* marea contradicţie. Niciun drum nu duce atât de direct de la euforia procreaţiei la disciplina strictă. Fascismul alăturase euforia şi disciplina mobilizând euforia puterii şi euforia distrugerii în coloanele sale de soldaţi. El organizase nu numai interesele marelui capital, ci şi o bucăţică de misticism politic. Raţionamentul lui Benjamin încearcă să rivalizeze cu ameninţarea fascistă atrăgând atenţia stângii asupra necesităţii de a-i smulge fascismului armele ideologice şi principiul psihologic.

Printre puţinii filosofi ai timpului care nu căutau mântuirea individului în abrutizări, procese de răcire şi formări de blocuri, lui Max Scheler îi revine o pondere specială – şi el un mare ambiguu, „agent dublu” şi burghez dornic să facă depoziţii în mod subversiv. Şi lui războiul mondial îi sucise capul determinându-l să facă declaraţii oribile de acceptare a războiului şi să emită idei teutomane[122] (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig, 1915). Mai târziu a fost unul dintre puţinii care s-au distanţat de asemenea „servicii militare prestate cu peniţa”, cum spunea Thomas Mann referindu-se la propria-i persoană. În 1921, când protestează împotriva spiritului ciumat german al „îndeplinirii cu orice preţ a datoriei”, nu mai foloseşte de multă vreme un limbaj marţial: „Vom Verrat der Freude”. El aduce aici cu anticipaţie argumente psihologice şi morale pentru o critică distructivă a eudemonismului nazist de mai târziu,

122 de la *teutonic*.

adică a acelei filosofii mincinoase a forţei-prin-bucurie cu ajutorul căreia munca obştească popular-naţionalistă şi-a asigurat dominaţia asupra spiritelor nefericite. Naziştii s-au priceput să mobilizeze năzuinţa oamenilor spre ceva pozitiv, care îi împinge pe indivizii nefericiţi şi însinguraţi să se „angajeze", să se integreze, să participe la o acţiune de „construcţie". Scheler înţelege că toate acestea nu pot duce la nimic. Cei nefericiţi nu fac decât să-şi răspândească mai departe nefericirea atunci când „construiesc" şi se angajează. „Doar oamenii fericiţi sunt buni", spusese la un moment dat, foarte just, Marie Ebner-Eschenbach (*Liebe und Erkenninis*, 1970, p. 72).

Caracteristic pentru spiritul timpului Republicii de la Weimar este, după cum am arătat, o acceptare ciudat de ironică sau cinic de dură a relelor ca realităţi inevitabile şi valabile. În acest *da* se evidenţiază uşor o tendinţă defensivă: o blindare a eului împotriva suferinţei sale, un *nu* la adresa prezumtivului adevăr subiectiv, la adresa rănii interioare, a slăbiciunii şi a lipsurilor. Această tendinţă devine mai clară dacă o comparăm cu importanta lucrare algodicee a lui Scheler din 1916, *Vom Sinn des Leidens*. Scheler reuneşte în acest text elemente ale unei alte etici şi politici; în locul abrutizării în faţa suferinţei, extinderea acceptării şi a recunoaşterii şi asupra durerii. Aceasta o poate însă realiza doar o viaţă fundamentată religios, care se simte apărată în straturile ei sufleteşti cele mai profunde ca indestructibilă în fiinţare. Scheler circumscrie această stare prin cuvântul „beatitudine". Prin urmare, taina unei asemenea aptitudini de a suferi nu rezidă în abrutizarea eului şi nici în algodicee politice de tipul: bloc, forţă-prin-bucurie, front de fler, umăr-la-umăr, eu-de-oţel, eu-constructor, ci în principiul creştin dat uitării, dar reînnoit de Tolstoi: Nu vă împotriviţi răului.

„O relaxare puternică ce trebuie să fie deja în sine resimţită ca o mântuire, o relaxare prin simpla *recunoaştere*, prin exprimarea naivă a durerii şi suferinţei. Nu o suferinţă plină de aroganţă, ca în Antichitate, când suferinţa devenea motiv de laudă, fiindcă intensitatea ei

era criteriul propriei forţe… Dar nici mândria de a o ascunde faţă de sine însuşi şi faţă de alţii sub aparenţa calmului sau sub retorica «înţeleptului» suferind şi muribund. Ţipătul mult timp înăbuşit al creaturii în suferinţă se aude iar, liber şi cu toată duritatea, în univers. Iisus cel răstignit *dă frâu liber* profundei suferinţe, sentimentului că a fost abandonat de Dumnezeu: «De ce m-ai părăsit?». Căci, fără răstălmăciri: durerea este durere, este un rău, plăcerea este plăcere; iar *beatitudinea* pozitivă – nu doar «pacea» sau «mântuirea sufletului», ca la budişti – este bunul suprem. Dar nici insensibilizare, ci o *îndurare a suferinţei* prin durere proprie şi compasiune, care înmoaie inima!” (pp. 64 – 65).

În ultimă instanţă, orice subiectivitate polemică se naşte din luptele de negare ale eurilor împotriva durerii care le atinge în mod inevitabil şi pe ele ca pe orice alte vieţuitoare. Ele recurg la „construcţie”, înarmare, ridicări de ziduri, îngrădiri, delimitări şi autoabrutizare pentru a se proteja. Dar *în interiorul lor* efervescenţa continuă. Cine construieşte şi se înarmează va demola şi va lovi la un moment dat.

## 10. În căutarea unui Napoleon din interior. Cinisme politice V: Antrenament pentru a deveni oameni de acţiune

„Noi, germanii, nu vom ajunge să avem încă un Goethe, dar un Cezar”.

Oswald Spengler, *Pessimismus*?

„Pentru noi, epoca statelor militante a început cu Napoleon şi duritatea măsurilor sale. În mintea lui a devenit pentru prima dată eficientă idee a unei dominaţii militare şi în acelaşi timp populare a lumii… secolul acesta este secolul armatelor permanente uriaşe şi a serviciului militar obligatoriu… De la Napoleon încoace, sute de mii, până la urmă milioane sunt în permanenţă gata de marş, iar în porturi stau pregătite flote care sunt reînnoite la fiecare zece ani. Este un *război fără război*, un *război al supralicitării cu armament şi cu disponibilitatea de luptă*, *un război al cifrelor*, *al tempoului*, *al tehnicii*… Cu cât descărcarea este amânată mai mult, cu atât mijloacele sunt mai uriaşe, cu atât încordarea devine mai insuportabilă… Marile centre metropolitane ale puterii vor dispune după bunul lor plac de statele mai mici, de teritoriul lor, de economia şi oamenii lor; toate acestea reprezintă doar o provincie, un obiect, un mijloc în vederea atingerii scopului; soarta lor este lipsită de importanţă pentru mersul – în linii mari – al lucrurilor. *Ne-am obişnuit în câţiva ani să nu mai acordăm o atenţie deosebită unor evenimente care înainte de război ar fi încremenit lumea. Cine se mai gândeşte astăzi în mod serios la milioanele care se prăpădesc în Rusia*?”

Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1922 şi 1979, pp. 1097 – 1098

Napoleonismul Republicii de la Weimar dezvăluie contorsiunile şi crizele care au marcat intrarea micii burghezii şi a cercurilor cu o cultură burgheză în secolul strategiei. Astăzi se vorbeşte – deseori cu accente total

greşite – despre „politizarea inteligenţei” sau „politizarea maselor”. În realitate, războiul mondial a fost cel care a politizat masele. Ani de zile, el a transformat conştiinţele întregului continent în conştiinţe ale unor observatori ai frontului. În urma şcolirii la reportajele de război, în fiecare individ s-a trezit optica unui comandant de oşti; în fiecare s-a dezvoltat senzaţia că el însuşi, dacă nu este comandant de oşti, este totuşi o rotiţă minusculă în maşinăria de război. Reportajele de pe front au bombardat patru ani în şir conştiinţa publică. Aşa a avut loc pentru prima dată acea socializare covârşitoare a atenţiei, caracteristică pentru modernitate, iar „conştiinţa politică” trezită în indivizi şi în grupuri de indivizi arată optica celui care asistă la catastrofe, adică optica observatorului de pe front.

Aşa-numita politizare pleacă de la o militarizare mai accentuată şi o mobilizare strategică a conştiinţelor, şi asta nu numai pe primul plan. Ea pătrunde adânc, până în atitudinile corporale şi formele percepţiei. Walther Rathenau spune în 1912 că se poate vorbi despre „un proces educativ care duce la formarea de politicieni”, atunci când tiparele de gândire ale metodelor tactice, ale evaluării situaţiilor generale etc. coboară până la nivelul unui simplu „băcan”[123]. Pornind de la acest punct, nu mai durează mult şi politizarea – sub formă de co-gândire strategică în catastrofele de anvergură – devine o conştiinţă generală. Şi a devenit cu adevărat o realitate în masă în haosul concepţiilor despre viaţă şi al pluripartitismului Republicii de la Weimar. În acelaşi timp, conştiinţa colectivă manifestă o tendinţă de a se împotrivi acestei modalităţi de politizare. Repulsia faţă de politică era unul dintre cele mai puternice curente psihopolitice ale

123 Ludwig Rubiner îşi scrie în acelaşi an renumita lucrare Der Dichter greift in die Politik. Cf. culegerea cu acelaşi titlu a scrierilor lui Rubiner, 1908-1919, Leipzig, 1976, pp. 251 sqq. Der Dichter als Sprengmeister, Vitalisator, Erzeuger von Erschütterungen : „Mişcarea este cea mai importantă. Intensitatea şi voinţa de a provoca o catastrofă”.

acelor ani. De aceasta profită mai ales orientarea popular-naţionalistă, care se prezenta mai degrabă ca „mişcare” decât ca „partid”.

Pe măsură ce eul politic tinde spre duritate şi abilitate, ochiul său încearcă să înveţe din optica diplomaţilor şi a conducătorilor de oşti – şi anume să sesizeze caracteristicile terenului, să calculeze „la rece” datele; să evalueze cifrele; să se strecoare când este necesar; să lovească la momentul potrivit[124]. Retorica comunistă numea aceste forme de calcul „a avea o gândire corelativă”, susţinând că în aceasta rezidă cunoaşterea „dialectică” a ansamblului (*cf.* critica adusă de mine în „Secţiunea logică”). Corelaţiile sunt numite de Spengler, cu o formulă frapantă, „război fără război”. În acest romantism rece al marilor puncte de vedere strategice, taberele politice de stânga şi de dreapta sunt destul de apropiate. Tiparele de gândire „real-politice” pătrund până jos, la omul de pe stradă; această gândire „care dispune”, optica împrumutată a omului de stat şi logica comandantului de oşti acţionează, punându-se în poză, chiar şi în minţile neputincioşilor. Modelul călăuzitor psihopolitic al deceniilor următoare este rotiţa care „gândeşte şi ea” în cadrul mecanismului. Cine se lasă contaminat de euforia rece a „gândirii corelative” va fi mai uşor dispus să se transforme într-o unealtă politică a viitorului.

Cultul lui Napoleon din Republica de la Weimar face parte din acest cadru, marcând o fază a colonizării politice interne. Odată cu el, masochismul politic se ridică la un nivel superior; micul eu învaţă să fie părtaş la agitaţia febrilă a ideilor unui creier de mare strateg, de care se lasă dominat. Ceea ce Ernst Jünger a înfăţişat la un înalt

124 Aceasta se referă la aspectul principal spectaculos al politicii. Politicienii marcaţi de tiparul gîndirii militare nu au observat că, în acelaşi timp, politica manifestă tot mai mult tendinţa de a se transforma în administraţie. Ei mizează pe „mişcarea în masă” şi preferă mai curînd să formeze un „front” decît o „coaliţie”. De asemenea, preferă mai degrabă să dea dispoziţii decît legi, mai degrabă să iasă în stradă decît să activeze în Parlament şi în ministere.

nivel eseistic – şi anume trucul iluzionist de a fi în acelaşi timp comandant de oşti şi victimă, omidă şi frunză, nenumăratele biografii, drame şi tratate despre Napoleon (şi alţi „oameni de acţiune” ca Cecil Rhodes, Warren Hastings etc.) au transpus la un nivel mediu. Sadomasochismul cotidian cult sau „semidoct” îşi găseşte aici limbajul adecvat. Frunza se visează în postura de eu-stăpân al omizii. Comunitatea dintre cel ce mănâncă şi cel ce este mâncat ia naştere în urma transpunerii frunzei în suferinţele sufleteşti ale omizii; Napoleon este prezentat ca un individ posedat de impulsuri demonice, un om care suferă fiindcă trebuie să provoace suferinţe. Chiar şi Goethe îl înfăţişase pe Napoleon ca pe o figură prometeică[125]. Biografiile din perioada Republicii de la Weimar accentuează în continuare acest aspect. Napoleon îşi trasează, ca un „meteor” (Kircheissen), traiectoria strălucitoare; asfinţitul său luminează nevoite terne ale indivizilor mediocri care se transpun în „marele om”.

Pentru Spengler – care în cele două volume ale lucrării. *Der Untergang des Abendlandes* (1918/1922) îl aminteşte pe Napoleon cam de patruzeci de ori, corsicanul este o figură emblematică a destinului european; apariţia sa marchează un moment de cotitură în curba biografică a culturii occidentale.

„Aceasta a marcat începutul erei luptelor uriaşe în care ne aflăm astăzi. Este tranziţia de la napoleonism la cezarism, o treaptă de dezvoltare generală de dimensiunea acel puţin două secole, care poate fi găsită în toate culturile” (*Untergang des Abendlandes*, p. 1081).

În stilul lui Spengler găsim culmea botanicii politice, care comprimă, mult mai radical decât Ernst Jünger, optica botanistului cu cea a politicianului, a istoricului şi a strategului într-o unitate sadomasochistă:

„… Culturi, fiinţe de cel mai înalt rang cresc într-o sublimă lipsă de finalitate, întocmai ca florile câmpului… (p. 29).

---

125 Cf. Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main, 1979, pp. 504 sqq.

Dar ce este politica? – Arta posibilului; iată o vorbă veche care spune aproape totul… Marele om de stat este grădinarul poporului" (*Untergang des Abendlandes*, p. 1116).

Politicianul de factura unui Napoleon este „omul de acţiune" *par excellence*.

„Omul de acţiune nu este niciodată ameninţat de o politică emoţională şi pragmatică. El nu crede în cuvintele mari. Pe buzele lui se află mereu întrebarea lui Pilat – adevăruri – omul de stat înnăscut este mai presus de ceea ce este adevărat sau greşit" (*Untergang des Abendlandes*, p. 1112).

În culori similare – dar mai destins, datorită nuanţelor liberale, individualiste, psihologizante – şi-a zugrăvit eroul Emil Ludwig, cel mai renumit biograf al lui Napoleon din perioada Republicii de la Weimar. Lucrarea sa a fost una dintre cele mai citite cărţi ale deceniului respectiv[126]. Ea relatează – la timpul prezent – epopeea eroică a omului de acţiune din perioada modernă, însufleţit de un „cinism eroic" (p. 414). Dintr-o pornire interioară, el şi-a consumat vitalitatea într-un foc de artificii al războaielor şi acţiunilor politice – genial, lucid, fantastic, pozitivist, dominator, influenţabil, plin de curaj, dar calculat şi pătruns de „lipsa de caracter productivă" a jucătorului şi plăsmuitorului înnăscut, chemat să-şi trăiască în mod exhaustiv „puterea de acţiune amorală".

„… Fericirea de a trăi a acestui om s-a epuizat în opere, căci nu s-a bucurat decât de fapta dusă la îndeplinire" (p. 645).

De-abia „Noul Obiectivism" al perioadei postbelice i-a făcut pe istorici şi biografi să înţeleagă cinismele napoleoniene – năzuinţa lui lucidă spre succes, a cărei ambiţie lipsită de ambiţie pare să se umple acum, retrospectiv, cu sentimentul de viaţă al Republicii de la Weimar; în el se reflectă propriul mod de a trăi, într-o autoafirmare care se lasă în acelaşi timp purtată şi mânată

126 Editată în 1925 de Rowohlt. în 1931, editura a scos o ediţie specială, într-un tiraj de 100.000 de exemplare.

de împrejurări şi întâmplări – pe jumătate subiect conducător, pe jumătate instrument dirijat al „destinului” istoric. Tocmai această prezenţă de spirit în ciuda faptului că pluteşti în derivă pe fluviul posibilităţilor – atât de bine sesizată de Ludwig – constituie elementul care determină vibrarea la unison a eului napoleonian şi a stărilor de spirit, consideraţiilor, viselor şi proiectelor ce străbat sentimentul de viaţă în Republica de la Weimar: echilibristică în spiritul dur al timpului, prezenţă strategică, acceptare cinică a tuturor „cruzimilor necesare” din politică şi afaceri. Ludwig scrie despre tânărul sublocotenent Buonaparte aflat în garnizoana din Valence pe Rhone:

„În comparaţie cu spiritul său practic evident, în comparaţie cu optica sa realistă, chiar şi cel mai popular autor al acelor ani, Rousseau, este anihilat; lectura pasajelor din lucrarea lui Rousseau despre originea neamului omenesc este mereu întreruptă de cuvintele repetate cu obstinaţie: Nu cred un cuvânt din toate astea…” (pp. 19 – 20).

Este încântătoare aluzia făcută de biograf în relatarea celebrei întâlniri dintre Napoleon şi Goethe, când împăratul spune despre poet:

„«Voilà un homme!»

… De parcă doi demoni s-ar recunoaşte sus, în văzduh… Este o clipă din evoluţia mileniilor, asemănătoare celei prezentate doar de legendă când vorbeşte despre întâlnirea dintre Diogene şi Alexandru” (p. 325)[127].

Natura ironică a omului care riscă orice, caracteristică a realismului napoleonian, se arată însă mai ales la nenorocire – şi anume acea aptitudine a eurilor dure de a suporta eşecul planurilor şi speranţelor lor. Până la urmă nu mai rămân decât o energie abilă, lipsită de iluzii, şi o dorinţă de supravieţuire. Ludwig îi atribuie lui Napoleon – care se refugiază din Moscova, străbătând

127 Paralela Goethe - Diogene este pe cît de îndrăzneaţă, pe atît de potrivită. Cf. observaţia mea referitoare la rolul lui Goethe în neo-kynismul burghez al curentului Sturm-und-Drang (vol. I, pp. 136 sqq.).

Polonia, după ce campania din Rusia a distrus jumătate de milion de vieţi omeneşti – următoarele cuvinte:

„… «E un spectacol politic măreţ! Cine nu riscă nu câştigă. De la sublim la ridicol nu-i decât un pas…! Cine să se fi aşteptat la incendierea Moscovei…!» Napoleon devine un aventurier. Pe polonezi îi minte, vorbind despre o armată care nu mai există de mult… între timp lansează comparaţii istorice de anvergură universală, consideră cele ce sunt pe cale de a se petrece ca fiind trecut istoric, se referă la providenţă şi repetă de patru ori măreaţa propoziţie kynică despre sublim şi ridicol, care preîntâmpină orice critică. Lumea şi ceea ce face el din această lume începe să devină spectacol pentru acest mare realist; astfel că, odată cu asfinţitul succeselor sale, Napoleon urcă încet treptele care duc la o ironie de înaltă calitate" (pp. 416 – 417).

Cu schiţe psihologice de felul acesta, Emil Ludwig depăşeşte cu mult realismul brutal al lui Spengler. Pe culmile realismului se vede că înţelegerea dură pentru fapte alunecă în ficţiune, spectacol, bluf şi ironie. Astfel, Ludwig atinge punctul vulnerabil din conştiinţa filosofului istoriei Spengler, atât de mândru de poza durităţii sale şi de etica prusacă şi romană cu ajutorul căreia voia să ascundă câte lacrimi şi resentimente înăbuşite au existat tocmai în viaţa sa.

În această privinţă, avea dreptate să se considere un urmaş „congener" al lui Nietzsche. Spengler se simţea împins în braţele dreptei deoarece, după succesul repurtat, îşi înăbuşea cu forţa propria experienţă în domeniul îndoielii şi al slăbiciunii, care fusese deosebit de puternică la el înainte de cotitura decisivă din 1918[128]. „Literatul" Ludwig înţelesese o serie de trăsături ale omului de acţiune Napoleon, trăsături care îi scăpaseră lui Spengler – şi anume componenta de farsor, factorii de seducţie şi cabotinaj, de diplomaţie şi refugiere cinică într-o sinceritate falsă. Spengler ar fi avut toate motivele să

128 Cf. A.M. Koktanek, Oswald Spengler in seiner Zeit, München, 1968.

dea mai multă atenţie unor asemenea fenomene. Autoanaliza sa nu a mai corespuns aşteptărilor din momentul în care a început să ni se înfăţişeze ca mare teoretician şi prieten al potentaţilor. Această minciună faţă de sine însuşi s-a repercutat asupra teoriei sale cezarice. Dacă ar fi fost ceva mai onest faţă de propria-i structură psihică, Spengler ar fi putut să ştie fără doar şi poate că germanii nu vor produce un Cezar, ci un cabotin bolnav şi lacrimogen, care va interpreta, în aclamaţiile unor mase derutate, rolul sinucigaş al unui Cezar[129].

În epoca modernităţii, doar un psiholog sau un critic teatral are şansa de a rămâne realist. Pronosticul lui Nietzsche cu privire la apariţia tipului cabotin degradează formele „serioase" de realism, coborându-le la nivelul unor concepţii de viaţă pozitivist-unidimensionale de tip premodern. Cine nu sesizează teatralismul realităţii, nu sesizează nici realitatea. În orice caz, Emil Ludwig este pe urmele ei atunci când prezintă în felul următor scena morţii lui Napoleon pe insula Sf. Elena:

„Dispoziţia lui Napoleon oscilează între patos şi ironie. Când un valet anunţă apariţia unei comete, împăratul spune: «Acesta a fost semnul dinaintea morţii lui Cezar în Dar când medicul susţine că nu vede nimic, bolnavul răspunde: «Se poate şi fără cometă»" (pp. 649 – 650).

Suntem în anul 1925. Este anul morţii preşedintelui Friedrich Ebert, al cărui nume rămâne veşnic legat de pseudorealismul social-democrat al Republicii de la Weimar. Este anul în care Hindenburg, „învingătorul de la Tannenberg", este ales ca succesor al lui Ebert. Rămâne un semn de întrebare dacă bătrânul ofiţer şi-a dat vreodată seama în ce timpuri şi în mijlocul căror realităţi trăieşte. Este anul când comuniştii au prezentat la alegeri un candidat propriu simbolic, dar lipsit de şanse (Thälmann), contribuind astfel la câştigarea de către reacţionarul senil

129 Th. Mann l-a numit pe Spengler un „parodist detestabil al lui Nietzsche". Th. Mann, Briefe 1889-1936, Frankfurt am Main, 1962, py 321.

Hindenburg a funcţiei de preşedinte, deoarece refuzaseră să-şi dea voturile unui politician de centru – un contracandidat cu şanse – pe nume Marx[130]. Ei urmăreau însă o „mare" strategie, cu trăsături hiperrealiste care îi împiedicau să înţeleagă rolul ce le revenea în cadrul unor asemenea mici fenomene „de suprafaţă".

Şi Heinrich Mann are o contingenţă cu această dată; şi el fusese nominalizat ca un candidat simbolic la preşedinţie din partea unor grupări de stânga şi a câtorva „reprezentanţi ai spiritului". În acelaşi an 1925, Mann a scris un eseu *despre Memoriile* lui Napoleon. Bonaparte întruchipează pentru el o dimensiune utopică: corsicanul este figură de proiecţie pentru reveriile liberale de stânga referitoare la o „Realpolitik" în care s-ar putea produce ceea ce altfel ar fi greu de imaginat, şi anume o împăcare între spirit şi faptă, idei şi tunuri. Heinrich Mann ignoră cu hotărâre „cinismul productiv" şi trăsăturile mizantropice ale împăratului. Nici faptul că Napoleon îi dispreţuia pe „intelectuali" nu mai reprezintă o piedică. Referitor la împăratul francezilor, intelectualităţii liberale a Republicii de la Weimar – nu chiar atât de străină de spiritul robust al lui Jünger – îi trecu prin minte că „incizia sângeroasă" trebuie acceptată dacă este făcută de un om de un asemenea calibru. Sub semnul lui Napoleon, aversiunea liberală faţă de machiavelisme cedează dacă acestea se ascund în spatele unor referiri la idei măreţe şi necesităţi stringente.

„Cartea la care revin cel mai des sunt *Memoriile* lui Napoleon. El le-a scris la persoana a treia, ceea ce le dă – şi trebuie să le dea – aura impersonalităţii divine. În ele s-a glorificat mai puţin pe sine însuşi, cinstind mai curând destinul care a cerut de la el lucruri atât de măreţe, justificându-i toate acţiunile. El a prezentat devenirea şi desăvârşirea omului mare de la o înălţime care este unică şi se numeşte Sf. Elena. Marele om, pe care scriitorul îl cunoştea, a trecut prin viaţă ca glonţul prin bătălie. Aşa l-a

130 Faptul nu scuză cu nimic comportamentul jalnic al politicii social-demo- crate germane cu ocazia acestor alegeri.

trimis Revoluţia. În timpul vieţii a fost trup şi suflet cu o idee, având acelaşi trup, acelaşi drum…

… Ideea liberală moare, deja nu mai există. Dar Napoleon devine tot mai mare. Europa se apropie în cele din urmă de ideea Statelor Unite, pe care a dorit-o… Geniul Europei începe, cu o sută de ani prea târziu, să se apropie de geniul său…

Geniul Europei are acum momente când înţelege şi dictatura. Contemporanii săi liberali au tolerat-o doar, fără a o înţelege… Napoleon a fost pavăza celor nevoiaşi. Ceea ce el a împiedicat cu ajutorul dictaturii a fost tocmai ceea de a urmat după aceea, adică domnia banului… Dictatură militară populară, instituită împotriva tuturor forţelor exclusiv materiale de către o forţă spirituală…

El însuşi este conducătorul de astăzi, intelectualul, care recurge la forţă. Peste tot unde un conducător oarecare îşi încearcă astăzi puterile pe viitorul oamenilor este vorba despre această forţă. *Memoriile* sale sunt manualul nostru, ne înţelegem în mod spontan cu el.

Este cât se poate de clar că el ar urî şi ar răsturna ceea ce acum poartă numele de «democraţie», căci i s-ar părea doar o caricatură a ei…" (H. Mann, *Geist und Tat*, *Essays*, München, 1963, pp. 125 – 129).

Mai târziu, Herbert Marcuse a numit raţionamentele de acest tip o „autosuspendare a liberalismului": în jurul anului 1925, chiar şi spirite liberale superioare erau dispuse să se dezică de propriile idei tradiţionale, de parcă acestea ar fi fost nişte iluzii[131].

Spengler nu vedea în perspectivă decât o perseverare prusacă în crepusculul unei civilizaţii încremenite. Heinrich Mann visa un viitor luminos. În 1918, când a apărut primul volum al cărţii *Der Untergang des Abendlandes*, Heinrich Mann a pus în gura unui revoluţionar francez dintr-o dramă scrisă atunci

131 După zece ani - Hitler pusese deja mâna pe putere -, Thomas Mann scrie într-o scrisoare (1935): „Dar mai poţi avea în ziua de astăzi multe obiecţii împotriva unei dictaturi luminate?" (Th. Mann, Briefe 1889-1936, Frankfurt am Main, 1962, p. 397).

următoarea replică:

„... Ea însă (forţa raţiunii) se dezvoltă în taină în noi toţi. Catastrofele accelerează dezvoltarea ei. Deci catastrofele ne aduc mai aproape de fericire. În fond, nu ne dorim catastrofele dintr-un spirit de depravare, ci fiindcă urmărim fericirea...” (H. Mann, *Geist und Tat*, *Essays*, München, 1963, p. 137).

## 11. „Ora de luciditate”. Confesiuni mari dintr-o conştiinţă scindată

„Trăieşti astăzi? Nu, nu trăieşti – bântui ca o stafie. Încă nu am întâlnit un intelectual care să nu fi admis asta într-o *oră de luciditate*. După această constatare, puţini au trecut la faptă. Au continuat să bântuie ca stafii, azvârliţi dintr-o parte în alta, victime nestatornice ale unei contradicţii fără remediu”.

Johannes R. Becher, „*Der Weg zur Masse*”, în *Die Rote Fahne*, *4* octombrie 1927

În lumina crepusculară a structurii cinice, confesiunile devansează adeseori posibilele demascări. Ele reprezintă acte de bravură ale unei conştiinţe iritate care caută din când în când cu tot dinadinsul „spovedania” (cf. „Obsesia confesiunii” la Th. Reik) pentru a dobândi un subterfugiu, o stare de catharsis, o echilibrare a unei presiuni interioare. Cine ţine pasul cu timpul îşi aminteşte de asemenea confesiuni cinice – care nu schimbă nimic; nu este exclus ca acesta să fie elementul cel mai bine conturat din ceea ce astăzi putem numi spiritul timpului. Şi conştiinţa nefericită îşi cunoaşte excrescenţele supreme şi tipice care poartă, mai mult decât orice altceva, amprenta deceniului.

Fenomenul „orei de luciditate” îi atrage atenţia istoricului pornit să descifreze vestigiile. Republica de la Weimar este în multe privinţe o eră a mutismului, a despuierii – din punct de vedere politic, sexual, sportiv, psihologic, moral. Tendinţa spre nudism şi confesiune reprezintă reversul tuturor naivităţilor rafinate, a pseudoidealismelor obositoare şi a ideologiilor montate în mod artificial. Cei mai buni autori acţionează încă de atunci ca fenomenologi ai cinismului – Brecht, Toller, Kästner, Roth, Döblin, Th. Mann, Feuchtwanger, v. Horväth, Broch etc. În această privinţă, ei au un avans pe care filosofia profesionistă nu l-a recuperat nici până astăzi.

Cea mai „lucidă” oră a descris-o Erich Kästner în romanul său *Fabian* (1931). Acţiunea se petrece la Berlin, în redacţia unui ziar (*cf.* „Cinismele secundare 2”, pp. 104 – 113). Kästner cunoştea bine mediul, din proprie experienţă. Participanţi: dr. Fabian, germanist, moralist; Münzer, redactorul politic; Malmy, redactorul economic – amândoi cinici inveteraţi; precum şi doctorul Irrgang, voluntar, un tânăr prea labil pentru acest mediu; mai târziu apare şi Strom, criticul teatral. Acţiunea începe cu căutarea unei ştiri care să poată fi publicată în locul a cinci rânduri radiate din cuvântarea cancelarului. În corectura de perie nu se găseşte nimic potrivit. Irrgang este de părere că s-ar putea să mai apară pe parcurs ceva utilizabil.

„«Ar fi trebuit să devii stâlpnic», spuse Münzer. «Sau deţinut preventiv, sau altcineva care dispune de mult timp. Dacă îţi trebuie o notiţă şi nu o ai, o inventezi. Fii atent!» Se aşează şi, fără să stea pe gânduri, scrise repede câteva rânduri şi îi întinse tânărului foaia. «Aşa, şi acum du-te să umpli şpalturile. Dacă nu este suficient, măreşte distanţa dintre rânduri.» Domnul Irrgang citi cele scrise de Münzer, spuse încet de tot: «Doamne, Dumnezeule!» şi se aşează, de parcă i s-ar fi făcut rău, pe şezlong, pe un teanc foşnitor de ziare străine.

Fabian se aplecă asupra hârtiei care tremura în mâna lui Irrgang şi citi: «La Calcutta au avut loc lupte de stradă între mahomedani şi hinduşi. Deşi poliţia declară că situaţia este sub control, au existat paisprezece morţi şi douăzeci şi doi de răniţi. Liniştea a fost restabilită».

«Dar la Calcutta nu au avut loc niciun fel de tulburări», spuse Irrgang reticent…

«N-au avut loc tulburări?» întrebă Münzer consternat. «Poţi să dovedeşti? La Calcutta mereu au loc tulburări. Ai vrea să anunţăm că monstrul marin a reapărut în Oceanul Pacific? Nu uita un lucru. Comunicatele a căror veridicitate nu poate fi constatată sau poate fi constatată abia peste câteva săptămâni sunt adevărate. Şi acum dispari rapid, că altfel te matriţez şi te

dau ca anexă la ediţia pentru oraş.»

Tânărul plecă.

«Şi aşa ceva vrea să devină jurnalist», gemu Münzer… «Ce să facem?» spuse apoi. «De altfel, de ce să-i compătimim pe oamenii aceia? în fond, sunt toţi treizeci şi şase în viaţă şi sănătoşi tun. Credeţi-mă, dragii mei, ceea ce inventăm nu are nici pe departe gravitatea a ceea ce trecem sub tăcere». Şi spunând aceste cuvinte, radie iarăşi o jumătate de pagină din discursul cancelarului…

«Să nu i-o luaţi în nume de rău», îi spuse redactorul comercial lui Fabian. «Este jurnalist de douăzeci de ani şi crede deja în toate minciunile sale…» «Nu sunteţi de acord cu indolenţa colegului?» îl întrebă Fabian pe domnul Malmy. «Şi ce altceva mai faceţi?»

Redactorul comercial zâmbi, fireşte, doar cu buzele. «Şi eu mint», spuse. «Dar o ştiu. Ştiu că sistemul nu este bun. Şi un orb poate constata asta în economia noastră. Totuşi slujesc cu dăruire acest sistem greşit. Căci în cadrul sistemului greşit, căruia îi pun la dispoziţie modestul meu talent, măsurile greşite sunt, în mod firesc, corecte, iar cele corecte sunt, desigur, greşite. Sunt un adept al consecvenţei de fier şi, în afară de aceasta, sunt…»

«Un cinic», completă Münzer fără să-şi ridice privirile.

Malmy ridică din umeri: «Voiam să spun un laş. Este mai exact. Caracterul meu nu este pe măsura raţiunii mele. Regret sincer, dar nu mai încerc să remediez acest lucru».

[După aceea intrară într-o mică bodegă…]

«Dau o mână de ajutor pentru ca absurditatea să fie făcută în mod consecvent. Tot ce ia proporţii gigantice poate fi impunător – chiar şi prostia.»

Münzer şedea pe sofa şi începu să plângă. «Sunt un porc!», murmură.

«O atmosferă cu adevărat rusească», constată Strom. «Alcool, masochism, lacrimi la oameni adulţi.» Era impresionat şi îl mângâie pe politician pe chelie.

«Sunt un porc!», murmură celălalt. Rămăsese la

această idee.

Malmy îi zâmbi lui Fabian. «Statul sprijină marea proprietate nerentabilă. Statul sprijină industria grea. Aceasta îşi exportă produsele în străinătate la preţuri derizorii, dar pe piaţa internă le vinde la un preţ mai mare decât cel de pe piaţa mondială... Statul accelerează diminuarea puterii de cumpărare a maselor prin impozite pe care nu îndrăzneşte să le pretindă de la cei avuţi; oricum, capitalul se refugiază, cu miliardele, în străinătate. Şi asta nu înseamnă consecvenţă? Oare nebunia nu are metodă? Orice gurmand poate să saliveze!»

«Sunt un porc!», repetă Münzer prinzându-şi lacrimile cu buza inferioară împinsă în afară.

«Vă supraapreciaţi, stimabile!», spuse redactorul comercial" (*Fabian*, cap. 3).

Aceste euri cinice sunt anexe ale conştiinţei lor închistate despre realitate, care se supune, fără să crâcnească, regulilor jocului din lumea capitalistă. În aceasta nu există mizerie care să nu se reflexivizeze, dubleze şi oglindească în mod ironic în confesiuni chinuite şi consimţăminte agresive. Scriitorii importanţi ai timpului se mulţumesc să înregistreze şi să consemneze fenomenele. Ei ştiu că persoanele vizate sunt în cunoştinţă de cauză[132]. Mai ales jurnaliştii nu se pot justifica prin scuza că nu ar cunoaşte situaţia. Faptul că un redactor comercial face acea declaraţie de susţinere a capitalismului ca sistem greşit, pe care îl slujeşte totuşi cu dăruire şi minciuni, reprezintă unul din marile momente de adevăr din cultura Republicii de la Weimar. Un concept despre adevăr adecvat unei asemenea situaţii nu mai poate fi definit fără a înţelege alcătuirea reflexivă a structurii cinice. Oamenii de acest tip sunt până în ziua de astăzi cei care, dezinhibaţi în mod discret, au înţeles unitatea dintre nebunie şi metodă, dându-i expresie în cercuri restrânse[133].

---

132 *Denn sie wissen, was sie tun* este titlul unui roman al lui Ernst Ottwald (1931), în care se critică justiţia.

133 Alt document de importanţă covîrşitoare este romanul lui Erik

În „ora de luciditate” cad măştile cinicilor integraţi. Acolo unde au pus umărul şi intimităţile private şi alcoolul, dezintegrarea îşi croieşte drum în mod ameninţător, tinzând să spună tot ce are pe suflet. Monologul unui fabricant din anul 1927 (în romanul lui Joseph Roth *Die Flucht ohne Ende*) urmăreşte acelaşi scop. Scena are loc în timpul unei sindrofii, într-un oraş de pe Rin. Se vorbeşte despre modă, despre ultimele modele de pălării din „Femina”, despre muncitori şi „declinul marxismului”, despre politică şi Liga Naţiunilor, despre artă şi Max Reinhardt. Fabricantul care stă de vorbă cu eroul romanului, Tundă, îşi desface şireturile de la pantofii de lac, îşi descheie gulerul şi se întinde pe o „sofa lată”. Apoi se desfăşoară în faţa interlocutorului într-o autoanaliză, cu ajutorul unei succesiuni de asociaţii libere:

„Mai demult vă înţelegeam foarte bine, domnule Tundă… În ceea ce mă priveşte, am pus întrebările dintr-un motiv egoist foarte bine determinat. Eram oarecum obligat să o fac. Nu puteţi să mă înţelegeţi încă. Pentru asta trebuie să staţi mai multă vreme la noi. Va trebui atunci să puneţi şi dumneavoastră anumite întrebări şi să daţi anumite răspunsuri. Toţi trăiesc aici pe baza unor legi eterne şi împotriva propriei voinţe. Fireşte că atunci când a început să lucreze aici, fiecare şi-a… avut voinţa sa proprie. A dispus de viaţa sa în deplină libertate, nu se putea amesteca nimeni. Dar după un timp, fără ca el să-şi dea seama, ceea ce *el* a aranjat în baza unei decizii libere a devenit o lege – ce-i drept nescrisă, dar sacră…

Încă nici nu ştiţi cât de groaznic de deschişi îşi ţine ochii…

… ei bine, din partea mea, nici meseria nu este chiar atât de importantă. Nu este hotărâtor din ce trăieşti. În schimb este importantă, de exemplu, dragostea faţă de soţie şi copii. Dacă ai început prin a fi din proprie iniţiativă un cap de familie bun, crezi că mai poţi înceta să fii aşa?… Când am venit aici aveam mult de lucru, trebuia să fac rost de bani, să organizez o fabrică… Deci dacă mă pisălogea

---

Reger Union der festen Hand, scris tot în 1931.

cineva cu ceva, îl respingeam cu duritate. Prin urmare, am devenit un grobian, un om de acţiune, energia mea era admirată. Legea pusese mâna pe mine, poruncindu-mi să fiu dur, să acţionez fără scrupule – trebuie, mă înţelegeţi, să vorbesc cu dumneavoastră aşa cum îmi ordonă legea mea…

Toţi oamenii mint, întocmai ca mine. Fiecare spune ceea ce îi dictează legea. Mica actriţă care v-a pus mai demult întrebări referitoare la un tânăr scriitor rus este poate mai interesată de petrol. Dar nu, fiecare are rolul său. De exemplu, criticul muzical şi fratele dumneavoastră: amândoi joacă la Bursă, ştiu foarte bine. Despre ce vorbesc? Despre lucruri care ţin de domeniul cultural. Când intri într-o cameră şi te uiţi la oamenii adunaţi acolo, îţi poţi da seama ce va spune fiecare dintre ei. Fiecare îşi are rolul său. Aşa este în oraşul nostru. Pielea în care se găseşte fiecare nu este pielea sa proprie. Şi lucrurile se petrec peste tot la fel ca în oraşul nostru – cel puţin în cele o sută de oraşe mai mari din ţara noastră" (J. Roth, *Die Flucht ohne Ende*. *Ein Bericht*, 1927, pp. 76 – 79).

Fabricantul acesta chibzuieşte chiar şi asupra constrângerii de a deveni cinic (grobianism) – fără însă a înţelege „constrângerea" de a se adapta la această realitate. Are momente de luciditate fulgerătoare, după care revine la starea crepusculară. Ştii ce faci. Dacă cineva din afară te-ar întreba, ai putea spune şi ce este greşit în ceea ce faci; asta se numeşte constrângere a sistemului, realism. Viaţa ajunge la o mare şi unică punere de acord în ceea ce priveşte participarea la tot ceea ce este imperfect şi lipsit de viaţă dar a fost acceptat de majoritate. Ţara este învăluită într-un smog psihologic pseudorealist, într-un semiîntuneric format din abrutizare şi demoralizare, înţelegere şi resemnare, instinct de conservare şi ambiţie. Conştiinţa este trează, dar ca să se anestezieze, aruncă mereu o privire piezişă spre „realitatea care nu poate fi schimbată". „În fiecare dintre noi latră câinii de gheaţă".

Nu toţi se mulţumesc cu un cinism lacrimogen şi trecător. Gottfried Benn a încercat să alcătuiască „o oră

mare” din „orele de luciditate” mai mărunte. El supralicitează schizofreniile vulgare, distilând stări lirice de calitate superioară din bolile modernităţii germane. Din atitudinea de acceptare a cinismului faţă de realitatea deplorabilă pot răsări din când în când „flori ale răului”. Benn face parte dintre „agenţii secreţi” importanţi ai timpului său, care divulgă secrete legate de starea de spirit colectivă, făcând depoziţii de o causticitate atât de explicită, încât omul de rând nici nu le înţelege de cele mai multe ori, neavând curajul să le ia *ad litteram*.

„Viaţa dublă, aşa cum o afirm şi o practic eu, este o scindare conştientă a personalităţii – sistematică, tendenţioasă. Să-l ascultăm în această privinţă pe «Ptolemeu»…

De fapt, ce înseamnă suferinţa? Ai stagnări – deschide-ţi zăgazurile; nu-ţi place epoca – un afiş, pe biroul tău, cu litere mari: asta e situaţia! Ţinută! Îţi merge bine – în afară câştigi banii necesari, iar în interior dai frâu liber dorinţelor tale; mai mult nu-ţi poţi dori, aceasta e situaţia, accept-o, nu pretinde imposibilul! *împacă-te cu soarta*, *priveşte ocazional spre apă*, spune el la sfârşit, dar nici aceste cuvinte nu exprimă resemnare, fiind eclipsate de motivul său dionisiac… Toate acestea luate la un loc formează maxima sa principală: *Înţelege situaţia* – cu alte cuvinte, adaptează-te situaţiei, camuflează-te, renunţă la convingeri… pe de altă parte, însuşeşte-ţi liniştit convingeri, concepţii de viaţă, sinteze în toate direcţiile rozei vânturilor, dacă instituţiile şi birourile o cer, dar *păstrează-ţi libertatea de gândire*…”

(G. Benn, „Doppelleben”, *Opere* complete, vol. 8, pp. 2004 – 2009)

Medicul cpt. Gottfried Benn, 1916.

## 12. Despre republica germană a escrocilor. Despre istoria amăgirii

„Orge spune:
«Asta îşi imaginează ei:
Deştepţii trăiesc de pe urma proştilor, iar proştii – de pe urma muncii”.
B. Brecht, *Tagebücher* 1920 – 1922

Dacă am vrea să scriem o istorie socială a suspiciunii în Germania, Republica de la Weimar ar fi prima care ar atrage atenţia. În ea, frauda şi perspectivele frauduloase devin o epidemie. S-a dovedit că în acei ani aparenţele de soliditate ascundeau peste tot instabilitatea şi haosul, ceea ce reprezenta un risc existenţial omniprezent. O transformare se petrecea în acele domenii profunde ale sentimentelor de viaţă colective în care se conturează ontologia vieţii de toate zilele: un sentiment apăsător al nestatorniciei lucrurilor pătrunse în suflete, senzaţia lipsei de substanţă, a relativităţii, a schimbărilor accelerate şi alunecării involuntare de la o tranziţie la alta.

Slăbirea sentimentului de securitate se transformă treptat într-o furie anxioasă, colectivă şi generalizată împotriva modernităţii, considerată a fi reprezentativă pentru nişte relaţii în care totul este „relativ”, având tendinţe de schimbare. Dintr-o asemenea furie anxioasă ia uşor naştere o disponibilitate de a respinge această orânduire incomodă şi de a transforma ura împotriva ei într-o atitudine de acceptare a mişcărilor social-politice şi ideologice care promit o simplificare maximă şi o revenire energică la condiţii de viaţă „substanţiale” şi sigure. Problema ideologică se prezintă aici sub aspect psiho-economic. Din punct de vedere filosofic, fascismul şi orientările sale paralele au fost în mare parte *mişcări simplificatoare*. Dar masele îşi vor da mult prea târziu seama că tocmai propovăduitorii noii simplităţi (bine – rău, prieten – duşman, „front”, „identitate”, „legătură”) trecuseră prin şcoala modernă şi nihilistă a rafinamentelor,

a blufului şi amăgirii. „Soluţiile” care par atât de simple, ceea ce este „pozitiv”, *noua* „stabilitate”, *noua* esenţialitate şi securitate – toate acestea sunt structuri mult mai complexe în subteran decât complicaţiile vieţii moderne pe care le resping. Căci sunt formaţii defensive şi reactive, compuse din experienţe şi negări moderne ale acestora. Antimodernitatea este poate mai modernă şi mai complexă decât ceea ce repudiază; în orice caz, este mai tulbure, mai apăsătoare, mai brutală, mai cinică.

Într-o lume devenită atât de „insecurizată”, escrocul ajunge o figură tipică *par excellence*. Cazurile de impostură, mistificare, inducere în eroare, promisiuni de căsătorie încălcate, şarlatanie etc. se înmulţesc nu doar numeric; escrocul devine şi în sensul autoafirmării colective o figură indispensabilă, o figură emblematică în epocă, un şablon mitic. Dorinţa de a-şi face o idee clară despre această viaţă ambiguă, în care toate ieşeau altfel decât „se intenţionase” iniţial, îşi găsea cel mai uşor împlinirea dacă avea în vedere escrocul. Acesta întruchipa compromisul dintre sentimentul epocii că totul este „prea complicat” şi tendinţa spre simplificare. Dacă nu mai reuşeai să înţelegi „ansamblul” şi acest haos de bani, interese, partide, ideologii etc., aveai cel puţin posibilitatea să urmăreşti pe exemplul unui individ izolat jocul dintre faţadă şi fond. Văzând cum şarlatanul îşi schimbă măştile, dobândeai certitudinea că şi realitatea macroscopică trebuie să se caracterizeze printr-o asemenea alternanţă de roluri, şi anume tocmai în punctele pe care le înţelegi cel mai puţin. În felul acesta, escrocul a devenit – din punct de vedere existenţial – simbolul cel mai important şi mai inteligent al crizei cronice de complexitate din conştiinţa modernă.

Ar trebui să consacrăm un studiu special prezentării fenomenelor singulare. Ar trebui să vorbim despre Felix Krull al lui Thomas Mann; despre modelul real al acestuia, adică despre genialul şarlatan, somnambul, mare senior şi hoţ de hoteluri Manolescu, un român tânăr şi elegant care a ţinut în tensiune întreaga Europă cu actele sale de

bravură criminală şi escrocheriile sale de anvergură tot mai mare; în plus, a mai scris şi două volume de memorii în care escrocheria literară s-a combinat cu cea penală; ar mai trebui să vorbim despre neuitatul căpitan din Köpenick, despre comedia plebee a escrocului în genere, cu a cărei prezentare pe scenele Republicii de la Weimar a triumfat Carl Zuckmayer în 1931. În acelaşi domeniu şi-a încercat norocul şi falsul prinţ de Hohenzollern Harry Domela, care a pus la încercare servilismul nobiliar al snobilor prusaci reacţionari imortalizându-se şi el, în 1927, cu un volum de memorii.

Doar simpla enumerare şi prezentare a celor mai cunoscute afaceri cu escroci şi impostori din acea perioadă ar necesita o carte voluminoasă. Aceasta ar demonstra că *perspectiva frauduloasă* – în ambele sensuri, adică atât disponibilitatea de a se lăsa dus de nas, cât şi teama de a fi dus de nas – devenise o stare de spirit generală. Au fost anii unui amurg colectiv al iluziilor, în a căror lumină crepusculară unii vedeau o şansă de a face carieră cu ajutorul şarlatanilor şi promisiunilor neonorate, iar alţii îşi manifestau atât de vizibil disponibilitatea de a trăi din iluzii, încât tabăra activă nu trebuia decât să întreprindă ceea ce aştepta de la ea cea pasivă. Modernitatea pătrunde în minţile oamenilor sub forma unui antrenament permanent pentru a seduce şi, concomitent, pentru a fi cu ochii în patru.

În Germania, inflaţia atinge punctul culminant în 1923. Statul, care îşi pusese în funcţiune tiparniţele de bani la capacitate maximă, deşi nu avea nicio acoperire, a fost surprins el însuşi în postura de mare escroc, fără să fie tras la răspundere, fiindcă nimeni nu-l putea da în judecată pentru pierderile provocate de inflaţie. În acest an, la o mică editură din Leipzig apare o cărticică: *Die Psychologie des Hochstaplers*. Autorul ei este dr. Erich Wulffen, un fost procuror din Dresden, de formaţie umanistă şi cu interese în multiple domenii; acesta îşi propusese să ducă o campanie ştiinţifică împotriva criminalităţii (criminologie) şi să ajungă până la premisele psiho-culturale ale crimei.

În cozeriile sale prinde contur o nouă ştiinţă: o putem numi „criminologia culturii”. Wulffen prezintă o psihopatologie a vieţii cotidiene pentru uzul procurorilor şi al păzitorilor ordinii. El însuşi se înscrie, cu titlul „psiholog criminalist”, în linia lui Lombroso şi Gross. Cărticica sa, inofensivă şi plină de umor, se citeşte ca o mică antropologie de poliţie a anilor ’20 – o serie de dezvăluiri făcute de un om pentru care amăgirea reprezintă, prin însăşi profesia sa, o jumătate din viaţă, iar dacă mai punem la socoteală şi demascarea, aproape întreaga viaţă.

Originile amăgirii se găsesc, după părerea lui Wulffen, în înzestrarea cu instincte a omului: omul este dăruit de la natură cu instinctul originar al tăinuirii şi simulării, care acţionează în sprijinul instinctului de conservare. Dar urmele tendinţei de a amăgi pot fi găsite chiar şi în regnul preuman: urşii, maimuţele, caii ş.a. au fost surprinşi prefăcându-se. În creierul animalelor găsim deja „rudimentele psihologiei escrocului” (p. 7). La om, asemenea rudimente s-au dezvoltat în mod specific. Copiii sunt şarlatani înnăscuţi. Instinctul ludic, talentul lor de a produce „minciuni aparente”, aptitudinea de a imita, tendinţa de a experimenta lucruri imaginate sunt pentru procuror o dovadă a „instinctului înnăscut de a se preface” al copiilor. Toate infracţiunile, constată Wulffen ca psiholog, se nasc din „începuturi foarte modeste”. Normalitatea reprezintă matricea crimei. „… în căutarea variaţiei, un copil simulează o necesitate fizică numai pentru a fi ridicat din pătuţ, din cărucior sau de pe scaun” (p. 8). Dorinţa de variaţie conţine adeseori germenii dezordinii burgheze de mai târziu; de multe ori, aceasta nu este decât consumarea viselor pe care viaţa le trezeşte în indivizi, interzicându-le în acelaşi timp. În cazul escrocheriei are loc trecerea de la instinct şi vis la infracţiune şi, în acelaşi timp, transformarea simplei infracţiuni într-un fenomen estetic. Acesta este elementul care îl fascinează pe fostul procuror în tema tratată. Ocupându-se de psihologia criminalistă, funcţionarul cochetează cu cultura superioară; în infracţiunea

escrocului vede în fond o operă de artă pusă în practică. Fireşte că îi citează în acest context pe Goethe, Nietzsche şi Lombroso şi se referă mereu la legăturile dintre talentul de escroc şi cel artistic – nu numai din punctul de vedere al plagiatului[134].

Întocmai ca poezia şi arta dramatică, escrocheria este dominată de principiul plăcerii; ea se supune fascinaţiei marilor roluri, plăcerii de a juca, nevoii de a ajunge mai sus, simţului pentru improvizaţie. Marii escroci nu construiesc nimic în afară de scenele pentru rolurile lor; faţă de bogăţie şi atracţiile materiale manifestă – în mod îngrijorător de neburghez – o relaţie iluzionistă. Banii pe care îi obţin prin înşelătorie nu sunt consideraţi nicăieri un capital, ci doar ca mijloc de a crea atmosferă, ca parte a unor culise ce ţine de autoprezentarea criminalo-fantastică. Acest lucru este valabil atât pentru conţii impostori, pentru cei care fac promisiuni măreţe de căsătorie şi pentru falşii medici-şefi, cât şi pentru bancherii imaginari, pentru codoaşele mondene şi principesele care nu figurează în *Almanahul de la Gotha*.

Wulffen se pricepe să manevreze cu abilitate ambivalenţa subiectului său. Ca psiholog, admite rolul educaţiei în dezvoltarea atitudinii copilăreşti jucăuşe şi dominate de fantezie. „Talentul” iniţial inocent se specializează de-abia într-o „anumită atmosferă de minciună” creată de educatori, devenind un „instinct conştient”. Educatorii înşişi îi înconjoară adeseori pe copii cu o realitate aparentă, formată din minciuni şi ameninţări, simulări şi morale duplicitare. Într-un asemenea climat, saltul la „predispoziţia precriminală” nu este mare. Înşelătoria, fanfaronada, lăudăroşenia, răstălmăcirea,

---

134 De altfel, plagiatul a fost şi calea de acces a psihanalistului E. Bergler la analiza cinismului (vezi „Excursul 2” - pp. 212-217). Bergler se miră de răspunsul plagiatorilor, şi anume că pentru ei noţiunea de „proprietate

spirituală” era lipsită de sens ; cf. replica lui Brecht atunci cînd s-a dovedit că în Opera de trei parale împrumutase o serie de elemente de la Villon.

linguşirea – iată porniri omeneşti bine cunoscute de psihologia generală; de la ele, trecerea spre domeniul escrocheriei se face foarte uşor. De asemenea, se ştie că în perioada de criză pubertară (acolo unde aceasta există) pot apărea rudimente ale unor comportamente care duc ocazional la impostori ce prind rădăcini. Cine caută o dovadă literară pentru un asemenea caz de amoralism pubertăr şi pentru o viaţă juvenilă dublă, o poate găsi în prima autobiografie a lui Klaus Mann, *Kind dieser Zeit* (1932), din care va afla „ce făceau" pe atunci copiii Mann. În autoprezentarea sa, autorul, în vârstă de 26 de ani, oferă – după cum arată şi titlul – şi date pentru o psihologie socială a timpului, şi un fel de filosofie a istoriei cu privire la propriile păcate din tinereţe; el face referire la versurile lui Hofmannsthal: „Luaţi seama, luaţi seama, stranii vremuri trăim/ Şi stranii sunt şi copiii lor – adică noi"[135]. Şi în sfera erotică se cunosc fenomene ce ajung la escrocherie – seducătorul în postură de Don Juan, care promite căsătoria dar nu-şi ţine promisiunea; viaţa dublă a unor cupluri oneste.

Escrocii inventează variante criminale a ceea ce oficial se numeşte carieră. Căci fac carieră, dar în alt fel decât oamenii integraţi. Ei sunt minaţi de motive interioare „particulare", asemănătoare celor ale jucătorului, alpinistului, vânătorului, şi devin, în mare parte, victime ale propriilor talente, dintre care atrag atenţia dibăcia, talentul pentru limbi străine, şarmul, seducţia, simţul pentru sesizarea situaţiilor, prezenţa de spirit şi fantezia. Printre ei găsim şi oratori, şi pantomimi. Ei sunt adeseori victimele unei dinamici proprii, puternice, ale „instrumentelor de vorbire", precum şi ale unui imbold de a duce totul la îndeplinire – imbold generat de aptitudinea de a-şi resimţi propriile fantezii cu o plauzibilitate extremă şi de a privi toate lucrurile din perspectiva fezabilităţii lor.

---

135 Pentru detalii privind autobiografia lui Mann, cf. cartea mea Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre, München, 1978, pp. 145 sqq. şi 166 sqq. (Auf dem Zauberberg der Pubertät), pp. 275 sq.

Comportamentul lor şterge – cu mult succes – limitele ontologice cotidiene dintre posibil şi real. Ei sunt inventatori în domeniul existenţial.

Wulffen ajunge acum la punctul delicat al temei – şi anume stabileşte legături cu fenomenele sociale şi politice. Procedeul său dă impresia că el sesizează aspectele decisive, dar nu vrea să le dea expresie. Astfel, aminteşte în treacăt componenta de impostură a oricăror *reclame* moderne şi cea „neserioasă" a lumii moderne a afacerilor în genere, unde găsim faliţi care cu trei zile înainte de a declara faliment îşi îmbracă soţia şi fiica „încă o dată în catifea şi mătase", continuând să trăiască pe picior mare până în clipa în care descinde poliţia. Wulffen admite că escrocheria ar putea conţine chiar şi o anumită doză de protest social-politic, deoarece nu rareori tocmai copiii proveniţi din familii sărace sunt cei care îşi îndeplinesc în felul acesta visul de a urca treptele spre înalta societate. Dar autorul evită să-şi arunce privirile asupra situaţiei sociale actuale şi a evenimentelor politice recente. Nu numai că păstrează tăcerea asupra inflaţiei cu toate consecinţele sale mentale; nu numai că trece cu vederea atmosfera întru totul frauduloasă, improvizată şi „plină de fantezie" febrilă a anului 1923. Dar omite şi o aplicare a criminalistica sale culturale la cazuri concret-politice. Ce-i drept, atrage şi el atenţia asupra lui Napoleon, care riscase totul şi-şi „bătuse joc de norocul său" – însă acesta era un exemplu neproblematic pentru orice german în acea perioadă şi, oricum, plutea în atmosferă. În schimb, analiza îl ocoleşte discret pe împăratul Wilhelm al II-lea. Un fost procuror nu se cuvenea să facă asemenea asociaţii, cel puţin nu în public. Se înţelege de la sine că problema trebuie să fi existat totuşi, dacă analizăm la modul serios conexiunile dintre escrocherie şi societate, spectacol şi politică. Exteriorizarea viselor şi fanteziilor prin gesturi măreţe devenise, începând cu Wilhelm al II-lea, un aspect evident al politicii germane[136]. În noiembrie 1923, o

136 în 1911, comedia „săriturii panterei" spre Agadir dezlănţuise a doua criză marocană, un preludiu al războiului mondial devenit

asociaţie popular-naţionalistă de escroci şi-a prezentat în puciul Hitler-Ludendorff de la München primul spectacol ratat.

Thomas Mann – al cărui *Felix Krull*, povestire elevată despre un escroc, apăruse în prima versiune, în mod semnificativ, în anul 1922 – intuise şi dimensiunea politico-simbolică a fenomenului escrocului. Începând cu nuvela italiană *Mario şi vrăjitorul* din 1930, thomas-manniadele tradiţionale despre artist şi burghez, despre saltimbanc şi şarlatan şi despre ambiguitatea vieţii reprezentative a artistului printre notabilităţile şi panglicarii din „vehiculul verde" dobândesc o nouă dimensiune. Optica sa cuprinde acum şi domeniul politic, prezentându-l pe demagogul, hipnotizatorul şi magicianul modern drept un frate geamăn al actorului şi al artistului. Povestirea lui Thomas Mann reprezintă forma cea mai avansată a diagnosticului literar al timpului[137]; ea palpează domeniile actoriceşti-şarlataneşti de tranziţie dintre politic şi estetic, dintre ideologie şi pehlivănie, seducţie şi criminalitate. Mann scrie mai târziu chiar şi o schiţă cu titlul provocator *Bruder Hitler*.

Acolo unde graniţa cotidian-ontologică dintre componenta ludică şi cea serioasă se estompează şi marja de siguranţă care separă fantezia de realitate dispare, slăbeşte legătura dintre ceea ce este serios şi ceea ce este blufat. Caracterelor ambiţioase şi dornice de publicitate le revine misiunea de a demonstra în faţa opiniei publice această „slăbire" (*cf.* scrierea lui Serner, în cap. 2). Aşa ceva poartă denumirea de „simţ pentru reprezentare". Tot ce este reprezentativ are dintotdeauna un aspect de iluzionism, de pozăşi amăgire în slujba interesului public. Reprezentanţii sunt interpreţii rolurilor de caracter ale

„inevitabil". O coincidenţă plină de semnificaţie : criza de la Agadir, conştiinţa tot mai clară a ameninţării războiului, îl îndreptă pe Oswald Spengler în mod definitiv spre domeniul politicii în studiile sale de istorie a culturii.

137 Cf. Bruno Frank, Politische Novelle (1928), în care se prezintă, tot pe baza unui material intuitiv italienesc, comedia cezariană a Ducelui fascist.

ordinii, iar cele mai reuşite exemplare ale acestora – atitudinea lui Thomas Mann ne permite să-l socotim şi pe el printre ele – recunosc pe faţă că sunt jucători.

Acolo unde apar constatări de felul acesta, nici cinismul nu poate fi departe. Spre sfârşitul scurtei sale vieţi, lui Manolescu, escrocul secolului, i-a venit ideea – pe cât de cochetă, pe atât de serioasă – să-şi lase creierul (considerat de el a fi unicat) moştenire cercetării ştiinţifice, pentru a-şi putea desăvârşi viaţa în domeniul reprezentativ; creierul său urma să aparţină antropologiei, ca exemplu anatomo-psihologic. În acest sens, el îşi oferi rămăşiţele pământeşti renumitului psiholog criminalist Lombroso, ca material de studiu anatomic. Dar savantul, a cărui faimă se baza tocmai pe analiza „serioasă" a ambiguităţii geniului şi a nebuniei, a talentului şi a crimei, nu avea ambiţia să-şi vadă renumele pus în legătură cu faima acestui escroc. Aşa încât îi răspunse lui Manolescu (care zăcea deja pe patul de moarte), pe o carte poştală deschisă: „Păstraţi-vă ţeasta!"

Notă:

Faptul că în ziua de astăzi nu se mai vorbeşte atât de mult despre escroci dovedeşte că elementul serios câştigă teren şi în acest domeniu. Escrocii neşcoliţi de odinioară au devenit escrocii profesionişti de astăzi. Ceea ce devine astăzi punct de atracţie nu mai sunt efectele spectaculoase, ci faţadele solide, seriozitatea. Ceea ce mai demult se numea escrocherie, astăzi se numeşte operă de expert. Este oare o problemă care ţine de economia culturii sau de progresul tehnic? Fără instruire academică nu poţi deveni astăzi nici măcar şarlatan.

*Excursul 6: Coué*ism politic.*

Modernizarea minciunii

„Când popoarele luptă pentru existenţa lor pe această planetă, deci când sunt confruntate cu problema vitală de a fi sau a nu fi, toate considerentele legate de umanitate sau estetică sunt aneantizate; căci aceste

considerente nu plutesc în eter, ci provin din fantezia omului, fiind legate de el…

… dacă însă aceste puncte de vedere privitoare la umanitate şi frumuseţe nu mai au valoare pentru luptă, ele nu pot fi utilizate nici ca unitate de măsură pentru propagandă… Cele mai crunte arme erau umane dacă asigurau o victorie mai rapidă, iar frumoase erau doar metodele care ajutau naţiunea să-şi asigure demnitatea libertăţii…

Masa nu este în situaţia de aşi da seama unde se sfârşeşte nedreptatea străină şi unde începe cea proprie. În asemenea cazuri, ea devine nesigură şi suspicioasă…

Masa nici nu-şi dă seama că la nivelul formelor de decizie lucrurile nu sunt gândite în felul acesta. În marea lui majoritate, poporul… are o atitudine feminină…

… nu există în această privinţă atâtea diferenţieri, ci doar un element pozitiv sau unul negativ, iubire sau ură, dreptate sau nedreptate, adevăr sau minciună, niciodată însă jumătate aşa şi jumătate aşa, sau parţial ş.a.m. d”.

Adolf Hitler, *Mein Kampf*, fragmente din cap. 6

Cele spuse de Hitler aici pot fi considerate drept program al unei primitivizări rafinate a conştiinţei. Cu premeditare, se arată cum poate fi aneantizată experienţa din om. Căci experienţa favorizează diferenţierile, tendinţele meditative, îndoielile şi sesizarea ambiguităţilor – iar în interesul luptei, acest proces trebuie anihilat, în anul de graţie 1925, Hitler a publicat în *Mein Kampf o* gramatică a tâmpirii; putem interpreta acest act ca o faptă măreaţă, o acţiune neintenţionată de dezvăluire.

Totuşi nu a fost înţeleasă. „Faptul că nu este înţeleasă de superdeştepţii noştri nu este decât o dovadă a gândirii lor leneşe sau a înfumurării lor” (p. 198). Hitler îşi dădea seama că la un cinic, conştiinţa posedă o dimensiune în plus faţă de ceilalţi intelectuali obişnuiţi, oameni instruiţi sau „înfumuraţi”. Eul militant al cinicului priveşte de sus la eul care gândeşte şi are experienţe proprii, clasificând experienţele în utile şi inutile. El

porneşte de la convingerea că lucrurile trebuie simplificate. Iată de ce reţeta lui Hitler prescrie: mai întâi simplificăm, apoi repetăm la infinit. Aşa apare efectul. Dar nu poţi simplifica decât ceea ce anterior a fost considerat ca dublu, multiplu, cu mai multe sensuri. Pentru ca să se poată profila în faţa maselor, politicianul trebuie să înveţe să ascundă acel „mai mult" pe care îl cunoaşte şi să se identifice în exterior cu propriile sale simplificări. Noţiunea de cabotinaj nu circumscrie în mod exhaustiv acest procedeu. Thomas Mann a intuit foarte clar acest aspect atunci când nu numai că a descris caracterul de varieteu al seducţiei politice, dar a accentuat în plus şi componenta sugestivă şi hipnotică a acestor fenomene. Sugestia începe însă în politicianul însuşi, iar conştiinţa sa proprie este primul destinatar al persuasiunii sugestive. La început oratorul trebuie să se „concentreze" – cum se spune, adică să se autosugestioneze şi să se identifice cu prezumtiva simplitate şi univocitate a tezelor sale. În vorbirea de toate zilele, despre asemenea fenomene se spune: omul începe să creadă în propriile minciuni. Hitler dispunea în asemenea măsură de această aptitudine de a se autosugestiona, încât, sigur pe sine, putea să-şi permită să trădeze secretele reţetelor sale.

Pe bună dreptate, pleca de la punctul de vedere că rafinatul îi este superior celui doar „inteligent". Omul inteligent se pricepe să adune experienţe şi să le analizeze în mod diferenţiat. Omul rafinat ştie în schimb cum să arunce peste bord toate diferenţierile.

Republica de la Weimar poate fi considerată o epocă a declinului general al reflecţiei, în măsura în care pe atunci asemenea tactici şi teorii ale rafinamentului şi ale „simplităţii cu două feţe" puteau fi găsite la toate nivelurile; la dada şi la pozitivismul logic am făcut deja referire mai sus. Ar urma să mai vorbim despre psihologia abisală a lui Freud, Jung, Adler etc. Critica ideologiei, sociologia ştiinţei şi psihotehnica aduc noi dimensiuni. Toate aceste fenomene sunt ambigue. Ele pot simplifica ceea ce este complex sau, dimpotrivă, îi pot reda

fenomenului aparent simplu complexitatea sa reală. Conştiinţa contemporanilor devine un câmp de bătaie pe care se duce lupta dintre mijloacele simplificării şi cele ale complicării. Ambele pot face apel la „realism” – desigur, la diferite realisme. În genere, se poate accepta că simplificările sunt de natură polemică, corespunzând unui realism militant. Complicările sunt mai degrabă de natură integratoare şi conciliatoare, dând dovadă de un realism terapeutic sau de un proces de „învăţare”; fireşte însă că pot duce şi la confuzie şi la o supraîncărcare în complexitate.

Remarcabilă printre metodele sugestive terapeutice ale perioadei Republicii de la Weimar este tehnica lui Coué, care atunci a provocat vii discuţii – dar rămâne un instrument foarte simplu şi eficient de autoinfluenţare pozitivă. Ea reprezintă o transformare şi atenuare a hipnozei, care devine un procedeu de autosugestionare; în acei ani, tocmai de aceea i s-a acordat o atenţie publică deosebită. O bibliografie enumeră doar în perioada Republicii de la Weimar cam şapte sute de publicaţii ştiinţifice sau de popularizare pe marginea temelor: couéism, hipnoză, autohipnoză şi sugestie. Acest interes uriaş este o dovadă a apariţiei unui, aş spune, contracurent realist faţă de receptarea în parte prea contemplativă, în parte prea agitată a psihanalizei, cu ajutorul căreia te puteai retrage într-o „interpretare” destul de comodă a „simbolurilor”, fără a mai lua în seamă adevărata dinamică a conştientului şi inconştientului.

Într-un pasaj, Hitler vrea să se erijeze chiar şi în antropolog:

„Primul pas care l-a îndepărtat pe om în mod vizibil de animal a fost cel care a dus la invenţii*. Invenţia* însăşi *se bazează pe găsirea de şiretlicuri şi trucuri* a căror utilizare uşurează lupta împotriva altor făpturi, pentru supravieţuire…” (p. 494).

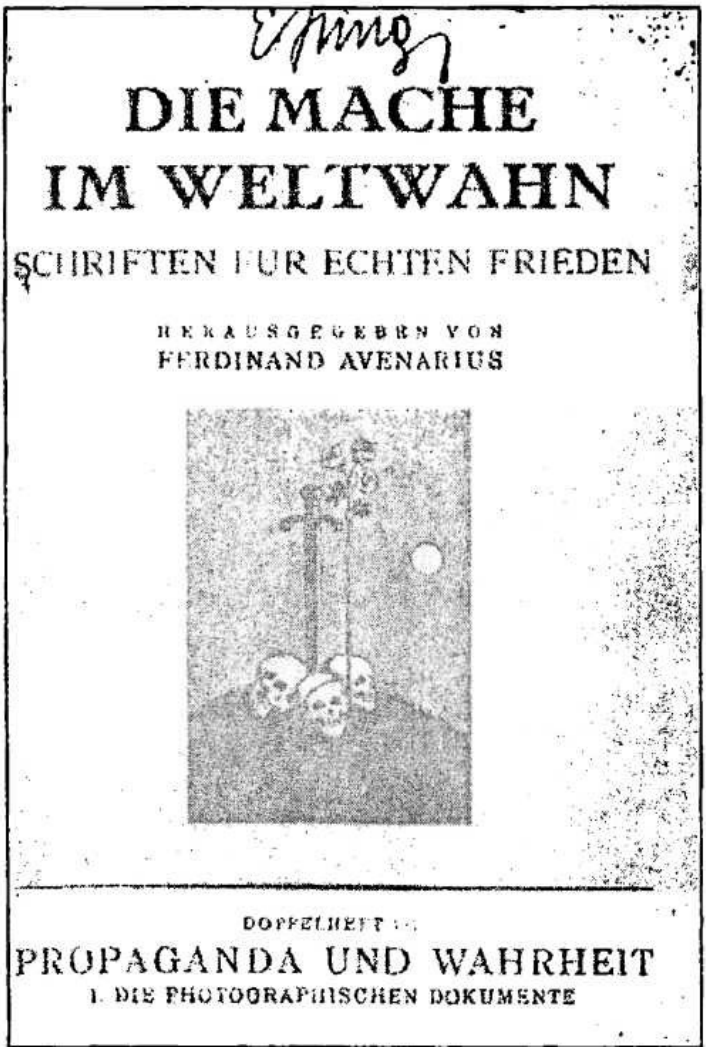
Hitler nu vrea să preconizeze aici o antropologie criminalistă, ca Wulffen; acesta priveşte, primar, spre fenomenul amăgirii, în timp ce *el* are în vedere o

antropologie militantă, din care cauză accentuează caracterul combativ al *invenţiei*; acest cu vânt trebuie înţeles într-un sens dublu, de invenţie tehnică *şi* simulare subiectivă. Elementul practic şi cel fantastic formează aici de la bun început o unitate. Fireşte că Hitler ar dori ca „inventatorul" să fie lăudat ca individ deosebit, mai viabil, aristocraţie. Führerul se gândeşte La o teorie a elitelor. Dar ceea ce putem citi negru pe alb este: a reprezenta o elită înseamnă să faci parte dintre aceia care descoperă „şiretlicuri şi trucuri" în lupta pentru existenţă. Aristocratul ca „inventator" al şiretlicurilor. Cercul care duce la escrocherie vrea să se închidă. Dar Hitler stabileşte legături şi mai clare între politică şi autosugestie:

„Chiar şi numai instruirea superioară a soldatului german în timp de pace a inoculat întregului organism uriaş acea convingere sugestivă despre superioritate, iar aceasta a atins proporţii pe care nici adversarii noştri nu le-ar fi crezut posibile...

Tocmai poporul nostru german... are nevoie de acea forţă sugestivă care rezidă în încrederea în sine. Această încredere în sine trebuie însă transmisă prin educaţie tânărului compatriot încă din copilărie. Întreaga sa educaţie şi instruire trebuie orientată în această direcţie: să-i formeze convingerea că este superior tuturor celorlalţi..." (p. 456).

Într-o formulare foarte transparentă, Hitler pretinde ceea ce îi caracterizează, fără deosebire, pe tinerii conservatori şi pe neoconservatori: *încredere în sine fără experienţă proprie*; *sugestie în loc de percepţie*. Aceasta duce la formarea identităţilor într-o retortă primitiv-rafinată.




Înainte cu cinci ani, scriitorul Ferdinand Avenarius prezentase un material documentar despre „propaganda de groază” răspândită de englezi în timpul războiului mondial, trasându-şi ca sarcină să demaşte falsificările tendenţioase din anumite texte şi fotografii răspândite de foştii inamici. După cum spunea, voia să aducă o contribuţie la instaurarea păcii divulgând minciunile de război. Aşa ceva ar fi însă posibil doar dacă am depăşi „războiul sugerat şi toxinele sale” şi am înţelege

dedesubturile „obsesiei lumii”. Avenarius încearcă să facă o radioscopie tehnică a sugestiilor. El aduce numeroase exemple de „flori toxice” ale sugestiei – începând cu mici şarlatanii şi răstălmăciri şi până la informaţiile criminale agravante. Astfel, constată, aş spune, în mod realist:

„Este bine să rememorăm ce înseamnă *sugestia*. Îndeletnicirea cu probleme psihologice poate deveni generală, poate deveni «modă» dacă apare şi o atracţie specială, o «senzaţie». Aşa s-a întâmplat cu analiza viselor făcută de Freud şi şcoala sa, aşa s-a întâmplat mai demult cu descoperirile legate de sugestia hipnotică şi posthipnotică. Incomparabil mai importantă pentru viaţa popoarelor este ceea ce domină peste tot, ziua în amiaza mare: *sugestia în stare de veghe*. O inspirăm, o expirăm ca aerul – şi întocmai ca aerul, nu o vedem nici pe ea. Faptul că a noastră conştiinţă nu acordă atenţie sugestiei îi dă acesteia posibilitatea să fie eficientă. Sugestia în stare de veghe are o mare valoare biologică (?) pentru individ, căci îl scuteşte în mare măsură de ceea ce este mai obositor în lumea aceasta, şi anume de corvoada de a gândi cu capul propriu. Fireşte, în felul acesta îl transformă şi în animal de turmă. Dar individul nu-şi dă seama de asta, căci unul dintre principalele efecte ale sugestiei constă tocmai în faptul că induce în cel sugestionat credinţa că ceea ce gândeşte provine din capul său propriu, iar ceea ce simte, din inima sa proprie…” (p. 24).

Spre deosebire de psihanaliza lui Freud, Avenarius nu pune accentul pe problemele conştientului şi inconştientului, ci pe atenţie şi neatenţie. Datorită sugestiei, pentru noi devin plauzibile acele imagini ale realităţii care vin în întâmpinarea reprezentărilor noastre tainice (nu inconştiente; *cf*. al treilea cinism cardinal). Fenomenele de sugestionare vin în contact cu domeniul conştiinţei automate, nu cu inconştientul ca atare. Neatenţiile percepţiei lumii se asociază cu neatenţiile autopercepţiei. În felul acesta, prejudecăţi şi înclinaţii latente sunt scoase pseudospontan la lumină cu ajutorul seducţiei sugestive.

*Excursul 7: Analiza spectrală a prostiei*

„Cu cât suntem mai puţin neştiutori, cu atât suntem mai proşti în acţiunile noastre”.

Charles Richet, 1921

Odată cu apariţia ambivalenţelor şarlataneşti din modernitate se schimbă şi modul de funcţionare socială a inteligenţei. Relaţia dintre inteligenţă şi prostie se deplasează aproape pe nesimţite, dar totuşi în mod dramatic. Prostia îşi pierde simplitatea aparentă, oamenii nu mai văd în ea o stare primară a unor capete neluminate, ci un fenomen echivoc în sine, ba chiar incitant de complicat. De îndată ce a început studiul psihologiei sociale a amăgirii, „prostia” este integrată în complicaţiile acestor consideraţii, ca un fenomen complementar al amăgirii. „Nu mai există nimic simplu”, nici măcar prostia. Iată triumful poate cel mai trist al Luminismul.

În lumina reflecţiei fenomenul prostiei este desprins din gândirea cotidiană şi analizat teoretic. El se arată a fi un caz special de subordonare şi recalcitranţă. Amăgirea în sine nu ar însemna nimic dacă nu ar exista şi o disponibilitate extrem de vădită din partea aşa-numitei victime de a se lăsa amăgită. Lucrarea lui Sebastian Brant *Narrenspiegel* (1494/1533), scrisă la începutul epocii moderne, spune pe nume acestei structuri: *Mundus vult decipi*, *ergo decipiatur*. Lumea vrea să fie înşelată, deci să fie înşelată! Astfel, teoria smintitului şi a amăgitului recunoaşte de la bun început existenţa unui element de sine stătător şi activ *(vult*). *Stultitia* nu este inocentă, ea conţine un aspect de falsă naivitate care îl caracterizează pe cel ce vrea să se lase dus de nas. Acest fapt îşi găseşte expresia în râsul agresiv; a râde de cineva este un ferment al tradiţiei satirice europene.

În secolul XX, contrastul scandalos dintre formele raţionale ale Luminismului şi lipsa de raţiune a condiţiilor umane face necesare unele fundamentări teoretice care să

depăşească nivelul filosofiei satirice. Fără îndoială că psihanalizei îi revin mari merite în această privinţă, deoarece a analizat fenomenul prostiei din punct de vedere psihogenetic şi psihodinamic. Şi ea duce mai departe motivul dorinţei-de-a-fi-înşelat; şi descoperă în prostie un sens subiectiv.

Un document ilustrativ despre începuturile teoretizării prostiei îl reprezintă o mică scriere umoristică a lui Charles Richet (1850 – 1935), fiziolog şi psiholog cunoscut în lumea întreagă, care a fost şi fabulist, fiind socotit – ca deţinător al Premiului Nobel – unul dintre cei mai renumiţi savanţi francezi. Scris în 1921, tratatul său a fost tradus în scurt timp în germană: *Der Mensch ist dumm. Satirische Bilder aus der Geschichte der menschlichen Dummheiten* (Neues Vaterland, f.l., 1922). Richet este un reprezentant clasic al tipului de savant burghez din a III-a Republică – un raţionalist radical, luminist şi un pedagog caracterizat prin stringenţă caustică şi umanitarism blând. Se poate presupune că în această lucrare de bătrâneţe a vrut să-şi exprime consternarea cauzată de efectele devastatoare ale primului război mondial asupra umanităţii. Ea este scrisă în stilul caracteristic al notabilităţilor burgheze care riscă, la o manieră foarte franţuzească, să se mişte pe muchie de cuţit între claritate şi platitudine. În aceste condiţii înfloresc cinisme naive de toate soiurile, pentru a căror înţelegere nu strică să aruncăm o privire asupra profesiei de medic a autorului. Se mai adaugă faptul că, la sfârşitul activităţii sale de o viaţă, Richet nu simte nevoia să fie mai spiritual decât o cer împrejurările date. Părerile lui Richet despre primul război mondial denotă atât cinism, cât şi neputinţă:

„Prin urmare, nu condamn războiul din cauza morţilor şi a ruinelor. Căci nou-născuţii iau locul morţilor şi reconstruiesc ruinele! Şi copacii cresc în continuare, iar recoltele se înnoiesc. Dar există o realitate neliniştitoare pe care nimic nu o poate anihila, nici măcar eternitatea timpului: tristeţea (p. 48).

Cincisprezece milioane de morţi nu înseamnă o nenorocire prea mare – mai ales pentru morţi – căci morţii nu mai suferă…

Cincisprezece milioane de morţi sunt compensaţi prin cincisprezece milioane de naşteri. Dar o sută de milioane de nefericiţi, o sută de milioane de martiri, care nu vor mai avea niciodată parte (î) de bucurie, asta este altceva!” (p. 51) (Richet se referă la rudele rămase în viaţă).

Cinismul apare aici ca o formă a întristării; el reflectă spaima cauzată unui raţionalist blajin de o societate omenească incapabilă să priceapă că războiul este o prostie cardinală. Richet dă de înţeles că se simte umilit fiindcă face parte din această speţă ordinară care este omul. Nu mai poate fi vorba de *homo sapiens* din sistemul lui Linné. Richet înlocuieşte expresia printr-o nouă clasificare antropologică: *homo stultus*. Animalele ar fi mult mai înţelepte. O maimuţă poate învăţa să joace crichet ca un englez, însă omul nu înţelege că „pacea trebuie preferată războiului” (p. 62).

Plin de amărăciune, bătrânul desfăşoară în faţa noastră pomelnicul prostiilor omeneşti: mutilarea, circumcizia, castrarea, celibatul, cultul monarhiei, servilismul, subordonarea, societatea împărţită în clase, drogurile, alcoolismul, tutunul, moda, bijuteriile, războiul şi înarmarea, superstiţiile, luptele cu tauri, exterminarea unor specii de animale, defrişarea pădurilor, protecţionismul vamal, bolile provocate de neglijenţă etc. Cu această ocazie recurge la o serie de platitudini în cunoscutul stil luminist al secolului al XIX-lea, criticat (nu fără îndreptăţire) de tabăra adversă ca fiind „sofisticat” şi plat; ca să nu mai vorbim despre absurdităţile rasiale referitoare la prostia negrilor şi nulitatea pe plan cultural a raselor galbenă şi roşie.

Este fascinant să urmărim cum limbajul kynismului antic reapare la bătrânul savant de îndată ce atacă acea temă care reprezenta piatra de încercare în filosofiile antice: atitudinea înţeleptului faţă de moarte. Asemănător

kynicilor şi materialiştilor din Antichitate, Richet propovăduieşte o indiferenţă suverană faţă de propria moarte, chiar dacă admite întristarea cauzată de moartea semenilor iubiţi. Pentru el, orice cult al morţilor reprezintă o prostie şi o înstrăinare superstiţioasă. Trupul mort, acest „sac pământesc cu viermi” (p. 125), nu merită niciun cult. Richet preconizează o moarte dârză – de parcă s-ar inspira nemijlocit din surse kynice şi stoice; el proslăveşte moartea lui Socrate ca model al unui sfârşit plin de demnitate umană: ar fi o eutanasie senină, spre deosebire de chinuitoarea distanasie la care îi condamnă medicii din epoca sa pe muribunzi (p. 127).

„În ceea ce priveşte cadavrul meu, declar aici solemn că doresc să fie aruncat la gunoi, sau incinerat, sau înmormântat, sau dus la disecţie – îmi este complet indiferent; şi îi rog din suflet pe ai mei să nu-şi facă probleme din cauza aceasta” (p. 125).

Gândirea antichizantă nu poate ascunde faptul că şi scrierea lui Richet se încadrează în amurgul modern al „prostiei”. Căci subliniază cu multă precizie dependenţa fenomenului prostiei de procesul inteligenţei; prostia este un cu-toate-acestea, un refuz, un a-nu-mai-vrea-altfel care evoluează paralel cu Luminismul.

„Acolo unde nu există deloc raţiune, nu poţi fi nici iraţional! Dar cu cât dispui de mai multă inteligenţă, cu atât eşti mai înclinat să te îneci într-o mare de stupidităţi!” (p. 13).

În aforismele romancierului şi psihanalistului Ernst Weiss – astăzi aproape complet uitat – *Von der Wollust der Dummheit* (1938) putem surprinde un ecou al tezelor lui Richet. În timp ce Richet citează în manieră clasică pe *mundus vuit decipi*, Weiss vorbeşte, sub influenţa lui Nietzsche, despre „o atracţie spre noapte” – ca despre o tendinţă regresivă generală („de a stinge lumina, de a te culca la orizontală, de a căuta prostia”).

De aceasta trebuie să ţină cont un psiholog al maselor dacă vrea să vorbească despre fascism:

„În ochii proştilor, Dumnezeu este un prost. Poporul

vrea un Dumnezeu prost. Un Dumnezeu care s-ar pricepe la chimie şi fizica relativităţii nu ar fi pe placul lui. Luther a spus: *Deus stultissimus*. Expresia ar putea proveni de la Hitler dacă acesta ar cunoaşte limba latină".

*Excursul 8: Actori şi caractere*

„Dar asta-i o mascaradă, nu realitatea! Nici nu mai daţi jos costumele!"
J. Roth, *Die Flucht ohne Ende*, 1927

Mişcarea proletar-revoluţionară care se reorganiza după război era îngrijorată de metamorfozele ironice ale burgheziei. În cultura burgheză se desăvârşea – generalizându-se în atmosferă – apariţia tipului actoricesc prezis de Nietzsche. Şi întocmai cum în timpul luptei împotriva feudalismului burghezia în ascensiune opunea morala sa integră cinismelor aristocratice, purtătorii de cuvânt ai mişcării revoluţionare restabilesc antiteza: caracter – actor.

În eseul său *Die kulturelle Stellung des Schauspielers* (1919), Ludwig Rubiner, unul dintre mesagerii activismului expresionist, constată parvenitismul burghez al actorilor ca grup profesional.

Dispreţul manifestat de burghezie faţă de această categorie a încetat. Dar nu dispreţul ca atare: „clasele militante" sunt cele care îl întâmpină astăzi pe actor cu un „dispreţ instinctiv". Găsim aici ceva mai rău decât dispreţul, şi anume *neîncrederea* în actor – „neîncrederea în seriozitatea sa, în caracterul său, în acceptarea actorului ca seamăn şi tovarăş de luptă. Căci astăzi nu te mai poţi eschiva: eşti fie adeptul reacţiunii, fie al revoluţiei. Trebuie să te hotărăşti. Actorul încă nu s-a hotărât" (*Der Dichter greift în die Politik*, Leipzig, 1976, pp. 318 – 319).

După părerea lui Rubiner, actorii nu sunt altceva decât „animale de menajerie mai bine sau mai prost hrănite" ale burgheziei, agenţi chemaţi să abată

intenţionat atenţia de la adevăratele lupte. Sunt nişte „claponi”, sclavi meniţi să asigure divertismentul, smintiţi care se prostituează, condamnaţi la o „existenţă de suboameni” ca urmare a poziţiei lor pline de ambiguitate în cultura burgheză. Asupra lor planează suspiciunea de asocialitate – o suspiciune insuportabilă în ochii unuia care vorbeşte limba „omului viitorului”. Rubiner îl condamnă pe actorul burghez referindu-se la o nouă socialitate care se conturează la orizont: „noua comunitate”, noua omenire. Pentru ea ar trebui să opteze *acel* actor care încetează să mai fie un simplu „vânător de roluri”, devenind în schimb din nou un adevărat caracter şi seamăn. Lozinca lui Rubiner: „Caracterul este iarăşi important” (p. 323). În noua comunitate, actorul – în ipostaza în care l-am cunoscut până acum – ar urma să dispară, iar locul lui să fie luat de „diletantul” superior din punct de vedere spiritual, de „vorbitor”, a cărui apariţie ar însemna sfârşitul „epocii de prostituare a actorului”. Textul lui Rubiner trebuie privit ca un document al noului moralism socialist, care îşi are perioada de culminare în lunile înfierbântate de după prăbuşirea epocii wilhelmine – şi înainte de Revoluţia rusă.

Este inutil să comentăm textul lui Rubiner; această sarcină a fost preluată de înseşi evenimentele care au arătat că trendul socio-psihologic nu i-a mai transformat pe actori în caractere, ci, dimpotrivă, tot mai multe caractere au devenit cabotine. Din milioane de mici istorioare care au format istoria cea mare, aş vrea să citez una singură relatată de Gustav Regler. Acesta ne prezintă un instantaneu plin de atmosferă din mediul unor comunişti berlinezi proeminenţi, care încă mai credeau pe atunci că, printr-o simplă retorică, ar putea opune rezistenţă marşului triumfal al fasciştilor; suntem în 28 ianuarie 1933, cu două zile înainte de data fatală.

„28 ianuarie 1933 a fost o ultimă zi grotescă la Berlin. Kantorowicz tocmai îşi prepara terciul din fulgi de ovăz când l-am vizitat să văd dacă a venit poşta… Am găsit o invitaţie la săptămâna Verde, expoziţia agricultorilor.

«Întreabă-l pe Dewald – mi-a spus Kantorowicz. A fost ieri pe acolo.»

Dewald, un actor fără angajament, ieşi din bucătărie, îşi umflă obrajii, îşi împinse burta înainte şi-şi prinse un monoclu în ochi. «Minunat spectacol!» se maimuţări… «Bestia devine obraznică: produce prea multe legume, mănâncă mai puţină pâine. În curând se vor schimba toate… Au trecut paisprezece ani de marxism, nu-i aşa?» Dewald nu mai vorbea ca un iuncher din Prusia Orientală – îi imita vocea lui Hitler. Kantorowicz îşi amestecă terciul despre care spera în fiecare dimineaţă că o să-l vindece de efectele toxice ale ţigaretelor fumate în timpul nopţii. Dewald îşi trase o şuviţă de păr pe frunte: «Am aşteptat destul! – zbieră el. Voi fi cancelarul cu mustăcioară. Şuviţa mea de păr îi va fermeca pe toţi germanii. Cearcănele mele vor deveni noul ideal de frumuseţe… PSD-ul va intra în gaură de şarpe. Partidul Comunist va distribui din casă în casă un protest tipărit…».

«Hei!» spuse Kantorowicz uitându-se puţin îngrijorat la blasfematorul ale cărui batjocuri primiseră o aură vizionară. «Nu admit nicio contrazicere!» urlă Dewald în tonul monoton dar isteric al führer-ului. «Nu există niciun proletariat – o să comunic Moscovei – există doar poporul german care mă va urma chiar şi în cea mai neagră mizerie, căci este fidel şi îşi acceptă conducătorul şi îi place să primească un picior în fund. Acest Schleicher deţine deja de o lună şi 24 de zile cârma puterii care îmi revine mie… dar îi voi gâtui vorbirea evreiască şi, înainte de a fi trecut o săptămână, va fi un general mai puţin, în schimb un *Führer* în strada Wilhelm, aşa să mă ajute mustăcioara şi şuviţa mea de păr…» Sună telefonul. Kantorowicz ridică receptorul, ascultă mai întâi cu o expresie puţin adormită pe faţa sa de corb, plesni din deget, apoi se încruntă, se înclină de mai multe ori şi puse receptorul în furcă. Părea îmbătrânit când se uită la Dewald şi spuse: «Schleicher şi-a dat demisia. Hitler va fi cancelar…».

Dewald îşi netezi repede şuviţa de păr de pe frunte.

Arăta de parcă s-ar teme că vrem să-l omorâm” (*Das Ohr des Malchus*, Frankfurt am Main, 1958/1975, pp. 189 – 190).

## 13. Hopa, chiar trăim? Cinisme neo-obiectiviste şi poveşti despre viaţa grea

„Au trecut zece ani de atunci… Acolo unde zăream drumuri drepte de tot, realitatea implacabilă a intervenit strâmbându-le… Totul depinde de tactică, dragul meu”.

Ministrul PSD Kilman, în Ernst Toller, *Hoppla*, *wir leben*, 1927

„În mine se înfiripă un mié sentiment împotriva dihotomiei (puternic – slab; mare – mic; fericit – nefericit; ideal – neideal). Ea există doar fiindcă oamenii nu pot gândi mai mult de două lucruri deodată. Mai mult nu încape într-un creier de vrabie. Dar cel mai sănătos este totuşi să te fofilezi pur şi simplu…”

B. Brecht, Tagebücher 1920 – 1922

Dacă perioada revoluţionară s-a caracterizat prin contraste puternice şi alternative absolute, fiind dominată de antiteza negru – alb, după zece ani s-a instaurat un joc complicat (până la saturaţie) de nuanţe gri-în-gri. În 1928, oamenii revoluţiei din noiembrie 1918 fuseseră de mult târâţi în vârtejul „faptelor dure” şi al „relelor mai mici”. Un relativism moral şi tactic care pătrunsese peste tot coroda imaginile mai vechi despre „identitate”. Expresionismul literar fusese o ultimă încercare de rezistenţă a dorinţei, de simplificare – un protest al mijloacelor moderne de exprimare împotriva complexităţii, relativităţii, perspectivismului. În schimb, tendinţa cubistă din artele plastice, care ţinea cont de faptul constatat din experienţă că obiectele sunt diferite dacă sunt privite din unghiuri diferite, părea să fie adecvată modernităţii.

În era tacticii, a reclamei, a propagandei, „mentalitatea” cubistă devine o stare de fapt generală pentru intelectualitate. În comparaţie cu ea, modelele mai vechi pentru identitate şi caracter par arhaice sau folclorice, dacă nu chiar obtuze. În aceste condiţii se ridică o problemă existenţială: cum poate fi salvat de la golire şi

distrugere ceea ce tradiţia definea până acum drept uman. Hotărârea de a lua asupra sa chinul elucidării unor asemenea probleme şi percepţiile psihopolitice care te obligă să faci acest lucru reprezintă – potrivit lui Thomas Mann – „suferinţa şi măreţia" artei burgheziei în declin. Voi încerca să circumscriu câteva dintre aceste percepţii, căci cu ajutorul lor voi explica sensul şi aspectul dureros al acestor căutări menite să găsească componenta umană în inumanitate. Voi opera cu câteva abstracţiuni foarte generoase, care urmează să lămurească disocierea modernă dintre „sisteme" şi „sensibilităţi".

„Caracterul social" al Republicii de la Weimar s-a deformat sub presiunea unui front de complexitate întreit. *Primul* front i-a atins pe contemporani sub forma unei confuzii de-a dreptul deprimante a structurilor politice şi a raporturilor de forţă. Ceea ce până acum a fost analizat ca „gândire antidemocratică în Republica de la Weimar" (Sontheimer ş.a.) nu reprezintă decât vârful aisbergului format din scepticism social şi rezerve personale faţă de politică. Găsim aici o doză de raţiune care nu trebuie ignorată nici astăzi. Transmiterea unei dorinţe politice oarecare – „semnal dat de alegători" – către politica guvernamentală nu a funcţionat niciodată în aşa fel încât între alegători şi aleşi să ia naştere relaţii de loialitate pe care să te poţi baza. „Politizarea" maselor a fost de la bun început însoţită de o antipolitică subliminală, sub semnul decepţiei, al confuziei, al resentimentelor şi al furiei anxioase, precum şi al unei disocieri profunde între spiritul liberal şi aparatul de stat reacţionar. Prinsă între necontenite şantaje extrapolitice şi radicalisme extraparlamentare, republica s-a aflat într-o stare de permanentă slăbiciune şi lipsă de respectabilitate. Mari grupuri sociale nu au vrut să admită nicio „realizare politică" a guvernanţilor (deşi au existat Rathenau şi Stresemann, Rapallo şi Locarno). Această stare de labilitate neatractivă a determinat o polarizare psihopolitică între un tip – să spunem – neo-obiectivist şi unul moralist vechi. În timp ce primul încerca să se împace

cu situaţia existentă – fofilându-se, în parte, cu cinism, şi îndeplinindu-şi, în parte, în mod realist datoria – pentru a o exploata la maximum, a doua aripă, mult mai puternică, încerca să provoace un protest al convingerilor împotriva faptelor, un puci al caracterelor împotriva complicaţiilor. Am vorbit deja despre fascism ca mişcare politică sugestivă de simplificare. În această calitate participă însă la o problematică globală a epocii moderne, căci durerea provocată de modernizare străbate sentimentele de viaţă ale tuturor grupurilor sociale subordonate unui *aggiornamento* tehnic şi politic. Aici se poate observa şi o moştenire germană specială – acea obsesie de a găsi o ultimă fundamentare şi de a supraînălţa ideologic chiar şi cele mai banale probleme practice. În urma fricţiunilor cu pragmatismul americanizant al Noului Obiectivism, care pătrundea atunci masiv, simţul metafizic al burghezului cultivat şi interesat de politică a fost exacerbat, atingând un punct culminant. Astăzi, după câteva decenii de nivelare şi dezmeticire, nu ne mai putem face o idee clară despre fumul filosofic gros care învăluia în anii 20 suprastructura politico-metafizică. În umbra lui s-a desfăşurat – aproape invizibil pentru noi, cei de azi – drama socio-psihologică propriu-zisă a Republicii de la Weimar; ea s-a derulat pe un front subliminal şi totuşi foarte real între cei care aprobau şi cei care respingeau totul, între cei care se fofilau şi oamenii de caracter, între cinici şi consecvenţialişti, între pragmatici şi idealişti. Poate că taina triumfului fasciştilor a fost tocmai faptul că au reuşit să spargă acest front psihopolitic inventând un idealism cinic, o fofilare consecventă, un colaboraţionism plin de caracter şi o aprobare nihilistă. Succesul nihilismului popular-naţionalist s-a bazat, nu în ultimul rând, pe trucul seducător de a-i amăgi pe numeroşii refuznici, nefericiţi şi negativişti cu iluzia că *ei* ar fi adevăraţii realişti, chemaţi să contribuie la edificarea unei lumi noi, grandioase şi simplificate.

Al *doilea* front al complicaţiilor sub a căror presiune s-a deformat eul acelor vremuri l-au format particularismul

şi sincretismul agasant al grupărilor politice şi ideologice care ţipau de-a valma pe arena vieţii publice. Această experienţă a fost înmormântată astăzi sub placa funerară purtând inscripţia „pluralism”. Dar atunci – adică într-o perioadă când masele nu erau câtuşi de puţin pregătite să accepte orice sau, mai bine-zis, să privească totul cu indiferenţă – „pluralismul” însemna ceva ce trebuia să le provoace contemporanilor durere; cine nu a devenit total insensibil o simte şi în ziua de astăzi. Contradicţiile nu se aplanaseră încă, nu deveniseră încă simple deosebiri, ci erau resimţite în toată duritatea lor; concomitent se profila deja tendinţa de a egaliza ceea ce contrasta şi de a mixa totul într-o pastă omogenă. Şi de data aceasta mediile şi-au jucat rolul lor tipic: de a dezdialectiza realitatea (vezi excursul 9). Referindu-se la situaţia spirituală a timpului, Musil vorbea despre „un ospiciu babilonic” (*Das hilflose Europa*) de la ale cărui ferestre se aud mii de voci. Pluralismul Republicii de la Weimar are şi el doi poli: unul expansibil, nivelator, creator de vederi de ansamblu; şi unul mărunt, atomizant, defensiv. În timp ce mass-media şi partidele de masă sincronizau conştiinţele în dimensiuni vaste, numeroase grupuscule se îngropau în spaţii decuplate, în microideologii, secte, subpublicitate şi un provincialism atât regional, cât şi cultural. De cele mai multe ori şi contemporanii aflau abia mai târziu în ce epocă trăiseră – şi ce se petrecuse în timpul vieţii lor; putem studia foarte bine fenomenul dacă parcurgem literatura memoriilor care înfloreşte în acest deceniu, în acelaşi timp, contemporanul acestor realităţi pluraliste era împins în rolul unui om situat pe graniţă, care trăieşte pe de o parte în provincia sa locală şi culturală, stând însă cu un picior în viaţa generală. Mentalităţile amfibii se generalizează. Miturile identităţii se fărâmiţează. Ultima picătură o reprezintă un fenomen care se profilează tot mai clar începând cu anii 20: polarizarea în morale ale muncii şi morale ale timpului liber, prin care eul se divizează în două jumătăţi distincte, iar „caracterul” încearcă zadarnic să creeze un eu care să se ridice

deasupra lor şi să preia regia. Aici se vede pentru prima dată foarte clar cum se pune macazul în vederea psihologizării societăţii.

Al *treilea* front se învecinează nemijlocit cu această situaţie. Este frontul consumismului şi al realismului cosmetic ce se dezvoltă în noua clasă de mijloc predestinată să manifeste un nou tip de mobilitate şi superficialitate. Căci odată cu apariţia civilizaţiilor salariaţilor din metropole – ilustrată de preferinţă prin exemplul Berlinului anilor 20 – începe, în realitate, o nouă eră socio-psihologică. Ea poartă, fără îndoială, trăsăturile americanismului. Creaţia sa cea mai importantă prin consecinţe este individul care dispune de timp liber, omul *weekend*-ului, care a descoperit tihna în înstrăinare şi confortul în viaţa dublă. Occidentul învaţă primele cuvinte americane, şi printre ele unul care pentru mulţi simbolizează declinul: *weekend*. *Comedian Harmonists* îl slăvesc apoteotic:

„Sfârşit de săptămână, soare Singur cu tine în pădure atât, şi mă simt fericit Sfârşit de săptămână, soare…

Nici automobil, nici şosea (!) şi nimeni în jurul nostru.

Departe, în pădure, doar eu cu tine, iar Dumnezeu închide ochii”.

Găsim aici seria noilor motive: refugierea în timpul liber, respingerea modernă a atributelor modernităţii, vitalismul sfârşitului de săptămână şi un strop de revoluţie sexuală. Funcţia nouă a pădurii, care devine loc de odihnă pentru locuitorii unui oraş mare, este o premisă firească; să ne gândim că doar cu o generaţie în urmă germanii cultivau încă o mistică a pădurii[138]. Cu un instinct foarte sigur, şlagărele de succes ale timpului se pun, deopotrivă iluzionist şi ironic, în slujba mentalităţii axate pe timpul liber al noilor clase de mijloc urbane. Pentru ele, lumea trebuie să aibă un aspect trandafiriu, şi în acest scop nu numai Dumnezeu închide ochii. Şlagărele fac parte dintr-un sistem extins de divertisment care se dedică cu pasiune

138 Cf. Jean Amëry, Unmeisterliche Wanderjahre, Stuttgart, 1970.

şi profit misiunii de a tapeta universurile agrementului cu iluzii confortabile şi transparente.

Anii fatali ai deceniului al treilea inaugurează era cosmetizării în masă. Din aceasta ia naştere, ca vector psihologic, schizoidul zâmbitor şi distrat – „omul simpatic” în cel mai rău sens ai cuvântului. Kracauer, care a urmărit aceste fenomene din momentul apariţiei lor, scrie în 1929:

„Foarte instructivă este o informaţie primită într-un cunoscut magazin din Berlin. «Când angajăm vânzători sau funcţionari pentru birouri – îmi spune un domn cu greutate de la serviciul de personal, acordăm atenţie în special aspectului exterior plăcut.» L-am întrebat ce înţelege prin «plăcut» – picant sau frumuşel? «Nu tocmai frumuşel. Hotărâtor este mai degrabă tenul trandafiriu din punct de vedere moral. Ştiţi doar…»” (S. Kracauer, *Schriften I*, Frankfurt am Main, 1971, p. 223)[139].

Şi Gustav Regler, căruia îi datorăm scena suprarealistă din capitolul anterior, a avut ocazia să experimenteze pe propria-i piele metamorfozarea în om simpatic din lumea comerţului. Căsătorit fiind cu fiica proprietarului unui magazin mare, tânărul este somat cu bunăvoinţă de socrul său (pe care îl numeşte „Lupul”) să se dedice unei meserii serioase în întreprinderea sa. Regler devine ucenic textilist, iar mai târziu funcţionar-şef.

139 Ernst Bloch observă (1929), foarte pertinent, în legătură cu acest pasaj : „Kracauer a pătruns direct în mijlocul acestui mod de a nu fi aici” (Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt am Main, 1977, p. 33).

„Am învăţat cum se servesc clienţii, am învăţat să mint, să calculez, să iau măsură, să fiu blajin sau energic, am învăţat capriciile modei şi psihologia salariaţilor, bancurile reprezentanţilor de firme şi revendicările sindicale, dispoziţiile guvernamentale şi trucurile la impozitare… (p. 134).

M-am îndepărtat tot mai mult de poporul la dispoziţia căruia mă pusesem, fără să fiu întrebat, cu cinci ani înainte, şi m-am depărtat tot mai mult de mine însumi.

Sistemul meu nervos a fost cuprins de ceea ce mai târziu a primit numele de «boală managerială»: întreprinderea a devenit locul meu de refugiu… era un refugiu în activitate, un mers în gol al sufletului. O linişte periculoasă învăluia zilele de sărbătoare şi vacanţele… (pp. 138 – 139).

… nu mai eram eu însumi. De boala managerială ţine şi acea conştiinţă scindată care nu mai permite fixarea pe ceea ce este esenţial. A trebuit să vină un şoc pentru ca cele două părţi să fie iarăşi sudate…” (*Ohr des Malchus*, Frankfurt am Main, 1975, p. 140).

„Noapte valpurgică pe câmpia Henkell (desen de Th. Th. Heine, mai 1928)

În anii 20, designul socio-psihologic al „omului simpatic” şi vrednic a fost introdus în masele clasei de mijloc. Acesta a format infrastructura psihologică a Noului

Obiectivism – adică a acelui realism de adaptare cu ajutorul căruia păturile cultivate urbane încercau să răspundă pentru prima dată pozitiv la stările de fapt irevocabile (şi în parte bine venite) ale modernităţii. Nu este uşor de fixat momentul în care contemporanii au înregistrat în mod conştient această schimbare de climat socio-psihologic. Sigur este doar că ea trebuie să fi fost suficient de pregătită între 1921 şi 1925 pentru ca, începând cu mijlocul deceniului, să se poată observa o re-stilizare conştientă, ba chiar programatică a vieţii culturale şi a reflexelor psihice, precum şi o orientare spre tendinţa „obiectivistă". În anii fierbinţi ai inflaţiei din 1921 – 1923, literatura şi „istoria moravurilor" înregistrează o primă manifestare a unor curente neohedoniste crasă. În provincie se pune semnul egalităţii între Berlin, prostituţie şi speculă. În puternicul a vânt economic din perioada inflaţiei, care a fost urmat de o rapidă concentrare a capitalurilor şi de o creştere a volumului exporturilor, se afirmă un nou iluzionism mic-burghez, în timp ce numărul zero arilor de pe bancnote se înmulţea vertiginos – începe show-ul. Spectacolele americane de varieteu creează breşe în aşteptările publicului german. Noua manieră, americană, de a fi „neruşinat" triumfă cu sâni şi picioare dezgolite. Strigătele de alarmă lansate de conferinţa episcopală de la Fulda nu au avut niciun ecou. Din 1923, şi posturile publice de radio încep să promoveze, în emisiunile lor de divertisment, o nouă fază a socializării atenţiei.

Că era într-adevăr vorba despre o schimbare în stil mare a climatului, au resimţit-o în special acei contemporani care, ca deţinuţi, fuseseră ani de zile rupţi de noua realitate cotidiană a Republicii de la Weimar. Revenirea în medii devenite străine era pentru ei un şoc. Căci înregistrau cu mai multă intensitate exigenţele sporite ale ambivalenţelor şi cinismelor modernităţii capitaliste faţă de dorinţa de viaţă şi posibilitatea de asimilare a indivizilor. În romanul său berlinez despre Franz Biberkopf, apărut în 1929, Döblin a relatat despre

cazul unui asemenea deţinut eliberat. Acţiunea începe cu o prezentare foarte impresionantă a peregrinărilor lui Biberkopf prin oraşul pe care nu-l văzuse de atâta vreme – îl cuprinde ameţeala. Romanul duce mai departe liniile medicaloşi militaro-cinice care îşi au originea în războiul mondial: lupta continuă şi în metropolă; Biberkopf îşi pierde un braţ[140]. Oraşul îi pare a fi un front în debandadă, în care orice om cu „caracter" şi care ar vrea să fie „un om cumsecade" este sortit pieirii. Persoana lui Biberkopf ilustrează cu cruzime şi până la ultima consecinţă eşecul tendinţei de autoconservare şi al dorinţei de a fi puternic. La sfârşit, când zace pe patul de moarte într-un ospiciu de nebuni, moartea îi dezvăluie care au fost greşelile făcute de el.

„... Te-ai cramponat de dorinţa de a fi puternic, şi încă nu te-ai relaxat, deşi nu serveşte la nimic... Vrei doar să fii puternic... Te-ai limitat să te văicăreşti: «eu» şi iarăşi «eu», şi «nedreptatea care mi se face», şi cât de nobil sunt eu, cât de deosebit, şi nu mi se permite să arăt ce fel de om sunt..." (pp. 388 – 391).

Max Hoelz, cel mai cunoscut „terorist" politic al anilor 20, amnistiat în 1928 după o detenţie de opt ani petrecută în închisori germane, vorbeşte în relatarea sa – care merită citită chiar şi în ziua de astăzi – despre tinereţe, luptele şi întâmplările din închisoare: *Vom Weißen Kreuz zur Roten Fahne* (Berlin, 1929); vorbeşte despre impresia de nedescris pe care i-au creat-o noile imagini de pe străzile metropolei, automobilele, vitrinele şi oamenii[141].

---

140 Din recenzia lui Hans Henny Jahnn (1929) : „în orice caz este înfiorător. Şi inevitabil. Singura povaţă, inculcată cu fanatism, este : acceptă viaţa asta mizerabilă, căci este totuşi viaţă. Iar moartea vine, oricum, prea repede. Vine cu adevărat şi facem cunoştinţă cu ea. Trebuie să spunem tocmai aici ce înseamnă durerea. Ca în orice carte mai mare, va trebui ş i în acest caz să luăm nişte decizii, deoarece am trăit câte ceva care a meritat trăit" (H.H. Jahnn, Werke und. Tagebücher, vol. 7, Hamburg, 1974, p. 253).

141 În legătură cu Hoelz, cf. cartea mea Literatur und Lebenserfahrung.

Cea mai importantă povestire despre întoarcerea unui deţinut a scris-o Ernst Toller. El însuşi a avut parte, după cinci ani de detenţie în rău famata închisoare bavareză Niederschönenfeld am Lech (1919 – 1924), de o asemenea revenire în societatea reorientată neoobiectivist a Republicii de la Weimar. În iunie 1924, când a fost eliberat, pentru prima dată de când fusese proclamată, republica se îndrepta spre o stabilizare. În aceşti ani ai „constrângerilor obiective", ai compromisurilor şi ai noilor realisme, Toller îşi continuă procesul de trezire politico-morală. El de-a dreptul inhala spiritul cinic al timpului, studiindu-l şi portretizându-l cu toate mijloacele. Rezultatul observaţiilor sale este una dintre cele mai impresionante drame ale deceniului, saturată de experienţa epocii şi marcată de durerile provocate de dezvoltarea unui realism plin de amărăciune, dar lucid: *Hoppla, wir leben*[142]. În 1927, Erwin Piscator a pus în scenă, la Berlin, cu multă dăruire, această piesă.

---

Autobiographien der 20er Jahre, MUnchen, 1978, pp. 190 sqq., 202 sqq.,
311 sqq.

142 în ce fel se leagă convingerile şi sensibilizările lui Toller „aflat în libertate" de procesele de învăţare „imanente închisorii", aflăm dacă recurgem la scrierile sale despre perioada detenţiei. Kurt Kreiler atrage atenţia asupra lor în pasajele dedicate lui Toller în excelenta scriere documentară Sie machen uns langsam tot... Zeugnisse politischer Gefangener in Deutschland 1780-1980, ed. K.K. Neuwied, 1983. Documentele din acest volum pot fi citite ca o istorie secretă a cinismului „sistemic" din perspectiva interioară a victimelor sale.

Franz Biberkopf (Heinrich George) părăseşte închisoarea de la Tegel. Din filmul *Berlin-Alexanderplatz*, 1931.

„Trebuie să învăţăm să vedem, fără însă să ne dăm bătuţi”, spune Kroll, un muncitor, în al doilea act al piesei. Acela care trebuie să înveţe să vadă este revoluţionarul din 1918 Karl Thomas, cel reîntors acasă. Fusese internat opt ani într-un ospiciu. Având încă în cap vechile idei, se izbeşte acum de noua realitate a anului 1927. Şi nu poate înţelege ce s-a petrecut între timp în minţile oamenilor responsabili, a celor cinstiţi şi a tovarăşilor de luptă de odinioară. I se pare că două revoluţii se amestecă, formând un ghem înspăimântător care depăşeşte posibilitatea lui de înţelegere: pe de o parte, confruntarea dintre vechea

stingă utopico-radicală şi realităţile dureroase din viaţa de zi cu zi a republicii; iar pe de altă parte, reorientarea climatului maselor din metropolă spre forme de viaţă consumiste, iluzioniste, cosmetice şi difuze. Deşi abia eliberat din ospiciu, are impresia că a nimerit cu adevărat într-o „casă de nebuni”. În orice caz, înţelege rapid că expresia zâmbitoare face parte din noul stil, în sensul „tenului trandafiriu din punct de vedere moral” la care ţine atât de mult şeful serviciului de personal. Aşa încât se duce la o cosmeticiană:

„Nu te speria, mamă Meller, nu te teme că am înnebunit iar. Peste tot unde am căutat de lucru, şefii m-au întrebat: «Omule, de ce ai aşa o mutră de înmormântare? Ne alungi clienţii. În vremurile de astăzi trebuie *să râzi*, *să râzi mereu*». Deci m-am dus… la o cosmeticiană. Iată noua faţadă. Nu-ţi vine să mă mănânci?

Doamna Meller: Da, Karl. Le vei impune fetelor. În prima clipă m-am simţit neliniştită… Câte pretind ăştia! Nu peste mult timp va trebui să te angajezi prin contract *să râzi zece ore în şir în timp ce trudeşti*…” (actul 3, scena 2).

Cu ironie şi cu un simţ fatalist de adaptare, Karl reuşeşte să-şi croiască oarecum drum prin această parte a ghemului. Alta este situaţia cu transformările politico-morale, despre care fosta sa iubită, Eva Berg, îi spune:

„Ultimii opt ani… ne-au transformat mai profund decât un întreg secol” (actul 2, scena 1).

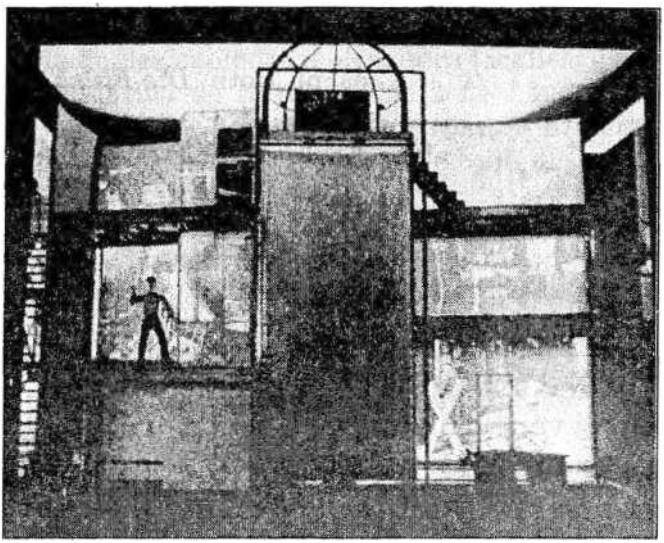
Vechiul limbaj al revoltei morale nu mai este valabil într-un socialism devenit „mai matur”, mai tactic şi mai trist. Karl Thomas numeşte noul obiectivism al celor angajaţi politic din tabăra de stânga o „durificare”. Aşa să fie? Eva, care se simte încă o continuatoare a tradiţiei luptei socialiste, vorbeşte despre ajungerea la o vârstă adultă.

„Recurgi iar la noţiuni care nu mai corespund. Nu ne mai putem permite să fim copii. Nu mai putem arunca la coş limpezirile şi cunoştinţele dobândite odată cu trecerea timpului…” (II, 1).

Noile experienţe consumaseră vechiul moralism

politic întocmai cum noile relaţii sexuale se ridicaseră deasupra vechilor aşteptări referitoare la fidelitate, posesiune şi legătură erotică. Karl Thomas suferă şi din cauză că relaţia erotică cu această femeie nu-i dă speranţe pentru un viitor comun.

Diferitele aspecte ale modernizării se amestecă în mintea lui, contopindu-se: se formează zone de tranziţie nesigure între emancipare şi decadenţă, progres şi corupţie, trezire şi nihilism. În cele din urmă, Thomas se prăbuşeşte sub povara acestor numeroase ambivalenţe. Confuz şi disperat, el se decide să sară din caruselul acestui obiectivism smintit. La sfârşit ar vrea să mai comită o „faptă" şi plănuieşte să-l împuşte pe ministrul social-democrat Kilman, care încercase zadarnic să-i explice că cinismul social-democraţiei este un fapt obiectiv şi că progresul preferă soluţiile necinstite. Thomas se spânzură în celula în care fusese închis în locul adevăratului asasin – fireşte, un om de dreapta. Toller schiţează în scene dense panorama unei lumi întoarse metodic pe dos. Paradoxurile se îngrămădesc cu o cinică nemijlocire. Contele Lande, care finanţase asasinatul, dezveleşte monumentul ridicat în memoria celui ucis; fiica ministrului, care recunoaşte că are înclinaţii lesbiene, se culcă şi cu acest conte Lande etc.



Traugott Müller: proiect de scenografie pentru *Hoppla, wir leben*! de Ernst Toller. Regia: Erwin Piscator, 1927.

„Tendinţa” acestei drame o găsim, desigur, în apelul adresat socialismului de a păstra nestinsă flacăra utopiei chiar şi în toiul procesului de dezmeticire tactică – în loc să alunece în cinism. Lupta nu are voie să-l transforme într-o bestie pe luptătorul aflat în slujba unui „ţel” bun. Flacăra socialistă, spune Eva, nu s-a stins, ci „arde în alt fel, mai fără patetism”. Dar fiindcă nu mai poate lumina fără echivoc condiţiile sociale, razele ei sunt absorbite de crepusculul general. Cine vrea să se orienteze în continuare după ea trebuie să reprezinte socialismul în postura unui existenţialism de stânga (cu o doză de sociologie) – sau va fi distrus de disperare, după cum se întâmplă aici cu eroul. Toller prezintă ambele soluţii ale dramei, una lângă alta, inima sa fiind pe jumătate legată de distrugerea eroului, iar pe jumătate învăţând şi sperând în continuare. Şi ultima dintre „concepţiile perspectivice despre viaţă” este înfrântă de apariţia irevocabilă a „lumii aperspectivice” (Gebser). Aceasta pretinde din partea noastră o optică liberă, multiplă şi mereu înnoită. *Hoppla*,

*wir leben* este un mare document al „cubismului politic” din intelectualitatea nedogmatică a Republicii de la Weimar. Drama îi arată spectatorului că cine pune preţ pe o relaţie inteligentă cu epoca în care trăieşte nu se va putea întoarce niciodată la simplitatea relaţiei dintre un eu naiv şi o lume monoperspectivică clar articulată. Universul devine mulţi – vers, iar individul, multivid – adică multiplu divizat.

*Excursul 9: Cinismul media şi exerciţiul liberei alegeri*

„Da, spuse Tunda, pierzi distanţă. Te simţi atât de apropiat de lucruri, încât nu te mai interesează”.
Joseph Roth, Die Flucht ohne Ende, 1927

„Capul său era o bilă fierbinte în care se aruncau prea multe lucruri, care începeau să fâsâie şi să se topească”.
Vicki Baum, *Menschen im Hotel*, 1931

Mass-media modernă se străduieşte să realizeze o climatizare artificială de tip nou a conştiinţelor în spaţiul social. Cine este integrat în fluxurile ei vede că „imaginea sa despre lume” devine tot mai exclusiv o imagine mijlocită, vândută, de mâna a doua. Ştirile copleşesc conştiinţa teleficată transmiţându-i substanţă universală în particule informatoare; în acelaşi timp, descompun lumea în pasaje fluorescente de ştiri care licăresc pe ecranul conştiinţei eului. Într-adevăr, mass-media dispune de puterea de a reorganiza ontologic, în minţile noastre, realitatea ca realitate.

Important este ca totul să înceapă în mod inofensiv. Oamenii citesc ziarul, cred că află lucruri care îi „interesează”, începând cu anii ’20 ascultă şi radioul, bântuie pe străzi supraaglomerate, pline de reclame şi vitrine cu oferte atrăgătoare. Locuiesc în oraşe construite mass-media, străbătute de reţele de comunicaţie şi semne

care dirijează fluxurile de oameni. Metropola pare a fi o gigantică centrală termică ce pompează plasmă subiectivă în sistemul său de conducte şi semne *icf*. metaforele lui Rathenau din cap. 7: „Depersonalizare şi înstrăinare"). Invers, şi eurile funcţionează sub forma unor centrale termice, filtre şi canale pentru fluxurile de informaţii care pătrund în conştiinţa noastră în cele mai diferite domenii de emisie. Astfel, eul şi lumea ajung într-o dublă stare de lichefiere, în acea balansare ontologică ce-şi găseşte expresia în o mie şi una de teorii moderne ale „crizei".

Că într-o asemenea configuraţie a lumii nu mai poţi ajunge departe dacă te bazezi pe „calităţi" şi „caracter" o dovedesc numeroasele istorioare despre oameni de caracter şi moralişti care nu rareori se termină cu distrugerea eroului. Adaptarea devine cerinţă psihopolitică a momentului. Unde ar putea fi mai bine exersată decât în contactul cu mass-media urbană? Care alimentează conştiinţa cu porţia zilnică de varietate cenuşie, monotonie multicoloră şi absurditate normală, băgându-i mereu în cap eului recidivist în materie de morală să se antreneze în arta „fofilării" brechtiene. Să aducem câteva exemple din literatura contemporană despre modul în care indivizi inteligenţi au evitat cerinţele mass-media.

Excelentul roman de epocă al lui Erich Kästner *Fabian* începe, inevitabil, cu un asemenea instantaneu:

„Fabian stătea în cafeneaua numită Spalteholz şi citea titlurile ziarelor de seară: «Balon englez explodează deasupra localităţii Beauvais», «Stricnină depozitată alături de linte», «O fată de nouă ani s-a aruncat pe fereastră», «Un nou eşec în alegerea primului-ministru», «Crima din grădina zoologică din Lainz», «Scandal la oficiul orăşenesc de procurare a materialelor», «Vocea artificială din buzunarul vestei», «Scade vânzarea cărbunilor din Ruhr», «Cadourile pentru directorul căilor ferate Neumann», «Elefanţi pe trotuarul pentru pietoni», «Nervozitate pe pieţele de cafea», «Scandal în jurul Clarei Bow», «Se profilează o grevă a o sută patruzeci de mii de metalurgişti», «Dramă în lumea criminalilor la Chicago»,

«La Moscova se negociază preţul de dumping al lemnului», «Revolta vânătorilor din Starhemberg». Raţia obişnuită. Nimic deosebit” (p. 7).

În mişcarea lineară a ceea ce este mare, mic, important, neimportant, smintit, serios etc. dispare atât „elementul specific”, cât şi „realitatea propriu-zisă”. Dacă cineva trăieşte permanent în mijlocul acestor false echivalenţe ochii săi pierd, în lumina mereu tulbure, capacitatea de a recunoaşte individualitatea şi esenţa lucrurilor – nu mai vede în fiecare lucru decât nuanţa de bază, cenuşiul, grija, absurditatea. (O scenă asemănătoare celei citate mai sus se găseşte la începutul romanului lui Irmgard Keun, apărut în aceeaşi perioadă, *Gilgi – eine von uns*, 1931).

Mai ales cei reîntorşi acasă sesizează cu multă acuitate această lume mass-media; unul dintre ei este sublocotenentul Tundă, despre care povesteşte romanul important al lui Joseph Roth *Die Flucht ohne Ende* (1927). Şi el priveşte cu ochii unuia care vine din afară – după ce asistase la luptele purtate de Revoluţia rusă în Siberia, se întoarce în Europa Occidentală, unde găseşte o lume în care întoarcerea acasă nu mai este posibilă. Ceea ce aduce cu sine este puterea surprinderii.

„El sesiza evenimentele şi stările de fapt neverosimile fiindcă şi cele obişnuite i se păreau ciudate… Dispunea de capacitatea stranie de a înţelege nebunia straniu de raţională a acestui oraş…” (p. 94).

Fireşte că iarăşi este vorba despre Berlin, acest „Chicago al Europei” (M. Twain).

„În decurs de câteva zile am văzut: un bolnav de amoc şi o procesiune, premiera unui film, turnarea unui film, saltul mortal al unui saltimbanc pe strada Unter den Linden, un om atacat, azilul pentru oameni fără adăpost, o scenă de amor în grădina zoologică ziua în amiaza mare, un stâlp pentru afişe montat pe roţi şi tras de un măgar, treisprezece localuri pentru homosexuali şi lesbiene, […] un om amendat fiindcă a traversat de-a curmezişul o piaţă în loc să meargă pe laturile patrulaterului, o adunare a

sectei mâncătorilor de ceapă şi Armata Salvării…

Era perioada în care literaţii, actorii, regizorii de film şi pictorii câştigau iarăşi bani. Era perioada de după stabilizarea monedei germane, când se deschideau noi conturi bancare, chiar şi revistele cele mai radicale aveau anunţuri bine plătite, iar scriitorii radicali publicau în anexele literare ale ziarelor burgheze câştigând bani frumoşi. Lumea era deja atât de consolidată, încât foiletoanele puteau fi revoluţionare…" (pp. 95 – 96).

Karl Thomas, paradigma tânărului întors acasă, creată de Toller, descoperă, lucrând ca ospătar la Grand Hôtel, şi realitatea nouă a radioului. El ascultă pentru prima dată sincronizarea cinică a tuturor evenimentelor şi textelor în cadrul emisiunii de ştiri:

„Karl Thomas: Poţi auzi aici într-adevăr tot pământul?

Telegrafistul: Este ceva nou pentru dumneavoastră?

Karl Thomas: Pe cine auziţi acum?

Telegrafistul: New York. Inundaţii pe Mississippi.

Karl Thomas: Când?

Telegrafistul: Acum, în această oră.

Karl Thomas: în timp ce stăm de vorbă?

Telegrafistul: Da, în timp ce stăm de vorbă, Mississippi dărâmă digurile, oamenii se refugiază…

… Schimb acum postul. Ultimele ştiri din lumea întreagă.

Difuzorul: Atenţie! Atenţie! Răscoală în India… Răscoală în China… Răscoală în Africa… Paris Paris – Houbigant, parfumul modern… Bucureşti Bucureşti – foamete în România… Berlin Berlin – Femeia elegantă preferă peruci verzi… New York New York – S-au inventat cele mai mari bombardiere din lume. Pot transforma în ruine, într-o secundă, capitalele europene… Atenţie! Atenţie! Paris Londra Roma Berlin Calcutta Tokyo New York Un cavaler bea Mumm Extra Dry".

Faptul că această situaţie ontologică a mass-media a administrat o lovitură de moarte metafizicii clasice a fost cel mai clar formulat de Robert Musil. Capitolul 54 din *Der*

*Mann ohne Eigenschaften* (1930) reprezintă, la nivelul unei ironii magistrale, o încercare de a opune noua ontologie a mediilor, decentrată şi oarecum lipsită de subiect, vechii ontologii a integralităţii. Cu această ocazie se destramă şi noţiunea tradiţională a individului burghez care dorise să fie un întreg indivizibil. Punctul culminant al dialogului dintre Walter şi Ulrich:

„«Trebuie să apreciezi faptul că în ziua de astăzi un bărbat are încă ambiţia de a fi un tot unitar», spuse Walter.

«Nu mai există aşa ceva», replică Ulrich. «Este suficient să-ţi arunci ochii într-un ziar. Este total lipsit de transparenţă. Se vorbeşte despre atâtea lucruri, încât acestea ar depăşi capacitatea de gândire a unui Leibniz. Dar nici măcar nu-ţi dai seama de asta, într-atât te-ai schimbat şi tu însuţi. În ziua de astăzi nu se mai confruntă un om întreg şi o lume în integralitatea sa, ci un ceva omenesc se târăşte într-un mediu de cultură» "[143] (R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 1967, p. 217).

*Excursul 10: Oameni la hotel*
„În acest hotel de pe pământ
Crema societăţii trăgea –
Şi purta cu un gest uşor
Greaua povară a vieţii!…”
Walter Mehring, Hoppla, wir leben!

Într-un timp când orizontul oamenilor avea, ce-i drept, o anvergură cosmopolită, fără ca ei să poată participa cu adevărat la bogăţiile Lumii Mari, hotelul trebuia să devină un loc mitic. Căci simboliza visul de a ajunge pe culmile unei societăţi în care superficialitatea modernă a existenţei îşi putea găsi o compensaţie cel puţin în strălucirea mondenă şi confortabilă. În hotel, haosul

143 Descriu ceva mai amănunţit aceste texte în lucrarea mea „Die Krise des Individuums - studiert im Medium der Literatur”, in J. Schulte-Sasse (ed.), Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic, Minneapolis, 1982.

lumii părea să se asambleze încă o dată într-un cosmos sclipitor; ca o ultimă formă organică, se împotrivea amestecului şi caracterului fortuit al evenimentelor. Ca urmare, hotelul devenea o idee centrală estetică a modernităţii[144], venind spontan în întâmpinarea formelor de experienţă simultane, politematice, preluate parcă din varieteu, ale metropolei – şi avându-şi, cu toate acestea, ca factor unificator mitul său propriu, *genius loci*, şi ordinea sa interioară.

În aceste hoteluri ale teatrului lumii bântuie caractere exotice şi tipice pentru acea vreme, oameni adunaţi întâmplător sau aflaţi pe creasta valului, fiecare dintre ei bizar şi nostalgic în individualitatea sa, dar în acelaşi timp reprezentativ şi fosforescent în mediul acesta ambiguu. Fiecare reprezintă o specie – de parcă hotelul ar fi o Arcă a lui Noe pe care s-au strâns ultimele individualităţi. Autorii au ocazia să înfăţişeze încă o dată marele bestiar al tipurilor de caracter – şefi de recepţie, falşi baroni, dansatoare bătrâioare din Rusia, liftieri ciungi, lorzi englezi homosexuali, soţii de fabricanţi cu înclinaţii ciudate, bancheri care dirijează prin telefon tranzacţii de anvergură mondială, fii înzestraţi cu talent actoricesc ai unor producători de vin spumos, pensionari şi muribunzi care contemplă cu ochi febrili şi buze tremurânde această lume sclipitoare ştiind că sfârşitul lor se apropie şi că nu tot ce zboară se mănâncă.

Un asemenea caracter interesant şi dezgustat este doctorul Ottemschlag din romanul de succes al lui Vicki Baum *Menschen im Hotel* (1931) – un om distrus de viaţă, convins că „viaţa propriu-zisă” este pentru noi întotdeauna în viitor, în trecut sau altundeva, că nu poate fi niciodată înţeleasă şi că s-a risipit în timp ce o tot aşteptăm. Ochii săi nu se lasă amăgiţi de mirajul Grand-Hôtel-ului, mai ales în timpii morţi, când toată lumea îşi vede de viciile şi

144 Cf. romanele despre hoteluri ale lui Vicki Baum ; Joseph Roth, Hotel Savoy ; Thomas Mann, Felix Krull ; sanatoriul din Muntele vrăjit ca hotel pentru bolnavi ; Christopher Isherwood, Goodbye to Berlin etc.

afacerile sale.

„Lucrurile care îl înconjurau erau amăgitoare. Tot ce lua în mână părea să se transforme în praf. Lumea era o afacere fragilă, nu putea fi nici apucată cu mâna, nici ţinută. Cădea din gol în gol. Aveai mereu asupra ta un sac plin de întuneric. Acest doctor Ottemschlag trăieşte în cea mai profundă singurătate, deşi pământul este plin de oameni asemenea lui… în ziare nu găsi nimic care să-l satisfacă. Un taifun, un cutremur de pământ, un război de dimensiuni medii între negri şi albi, incendii, asasinate, lupte politice. Nimic. Prea puţin. Scandaluri, panică la Bursă, pierderea unor averi uriaşe? Ce-l interesau pe el toate astea? Ce simţea din toate astea? Zboruri peste Ocean, recorduri de viteză, titluri senzaţionale cu litere de-o şchioapă. Un ziar ţipa mai tare decât celălalt şi în ultimă instanţă nu-l mai auzeai pe niciunul, deveneai orb şi surd, şi insensibil din cauza agitaţiei secolului. Fotografii ale unor femei goale, pulpe, sâni, mâini, dinţi se ofereau cu duiumul…” (V. Baum, pp. 11 – 12).

Ottemschlag este cinicul melancolic de serviciu al hotelului, un realist posomorât, care furnizează constatări pentru a fi demolate:

„Dacă plecaţi, vine altul şi vă ocupă patul. Gata. Ia aşezaţi-vă câteva ore în hol şi fiţi atent: dar oamenii nu au o faţă proprie! Sunt doar amăgiri, toţi la un loc. Sunt cu toţii morţi, deşi nu ştiu că au murit… Grand-Hôtel, bella vita, nu-i aşa? Deci important este să ai mereu bagajul făcut” (p. 36).

## 14. Amurgul postcoital. Cinism sexual şi istorioare despre iubirea dificilă

„Cu ce drept susţineţi că dezvirginările sunt adevărate evenimente?”

Arnold Bronnen, *Exzesse*, 1923

„Ciudate animale mai sunt şi femeile, se gândi Gaigern după perdea. Sunt nişte animale total necunoscute. Oare ce vede în oglindă, de face o mutră atât de cruntă?”

Vicki Baum, Menschen im Hotel, 1931

„… aduceţi animalul! Plata! Scoateţi iubirea la lumina zilei!…”

Bertolt Brecht, *Baal*, 1920

În unele scene erotice – nu neapărat cele mai reuşite, în literatura Republicii de la Weimar răzbate ceva din pulsul experienţelor de ultimă oră. În plusul de înţelepciune dobândit găsim una lângă alta plăcere, melancolie şi brutalitate. La fel şi acolo unde autorii relatează despre cuplurile care se despart dimineaţa, după împreunare. Bărbatul şi femeia în starea de dezmeticire postcoitală, gândindu-se la ce a fost, rezumându-şi experienţele. Nu iubirea formează tema, ci ceea ce o face atât de dificilă şi fragilă. Dimineaţa, redevin vizibile vechile contradicţii dintre împreunare şi despărţire, dorinţă şi înstrăinare, pasiune şi trecerea timpului.

În romanul său despre sublocotenentul Tundă, Joseph Roth a încercat să facă un portret epic al prezentului german. Găsim o însemnare a eroului care înregistrează o scenă din cotidianul sexual al noului obiectivism:

„… abdomenul lor este pământesc, dar de la mâini în sus nu mai trăiesc în straturile de aer pământeşti. Fiecare este alcătuit din două jumătăţi… Au două vieţi. Mâncatul, băutul, amorul este făcut cu părţile inferioare, de calitate inferioară, iar profesiunea este exercitată de părţile

superioare… M-am culcat cu o femeie care m-a trezit după o oră ca să mă întrebe dacă iubirea mea sufletească faţă de ea corespunde performanţelor mele fizice. Căci fără «componenta sufletească, se simte «întinată». A trebuit să mă îmbrac foarte repede şi, în timp ce îmi căutam nasturele de la guler care se rostogolise sub pat, i-am explicat că sufletul meu sălăşluieşte de fiecare dată în acea parte a trupului de care am nevoie pentru exercitarea unei activităţi. Deci dacă mă plimb, în picioare – şi aşa mai departe. «Eşti un cinic», spuse femeia" (*Die Flucht ohne Ende*, 1927/1978, pp. 88 – 89).

Îl întâlnim aici pe bărbat în rolul său „atavic" de cinic sexual care susţine că este satisfăcut de actul sexual în sine, retrăgându-se de îndată ce femeia pretinde mai mult. În această fugă se manifestă un motiv genuin al Noului Obiectivism – acea retragere în *understatement*, atât de tipică pentru stilizarea eroticii în anii 20. Şi în acest domeniu se impune tendinţa timpului de a demola suprastructurile. Valul neoobiectivist – dacă acesta este cuvântul potrivit – aruncă la ţărm toate vechiturile sexual-romantice. Un nou spirit empiric, de inspiraţie psihanalitică, igienică şi emancipatorie, tinde spre o tratare mai „obiectivă" a acestui domeniu atât de învăluit de reverie şi mister, încordare şi nostalgie. Această tendinţă nu este deviată nici de faptul că, în acelaşi timp, iluzionismul erotic mai triumfă, ca de obicei, în mass-media. În orice caz, intelectualitatea începe să se orienteze existenţial în probleme de iubire – analitic, reflexiv, empiric, deziluzionist, melancolic, cinic. Drama lui Musil *Die Schwärmer* (1921) este un document excepţional al intensificării unei reflexivităţi incitante. Oamenii încep să-şi ia adio de la cultul „evenimentului" pur şi să-şi dea seama că în trăirile noastre îşi află expresia un fel de gramatică a trăirii şi simţirii. O conştiinţă maturizată poate fi doar cea care a luat la cunoştinţă acest lucru. Dacă dăm la o parte idealismul erotic, în tranzacţiile personale vor ieşi la iveală contururi mai dure. Trocul erotic se evidenţiază mai clar; devine vizibil aspectul animalic al

energiei sexuale; cota de participare proiectivă din procesul de îndrăgostire şi cea de resemnare din atitudinea de fidelitate nu mai pot fi trecute cu vederea. Şi, ca peste tot unde sunt demolate vechi idealuri, nici cinismul nu este departe; acesta îşi manifestă decepţia dând un ghiont în plus idealurilor aflate oricum în cădere liberă.

Tânărul Brecht evoluează cu o deosebită virtuozitate şi premeditare pe acest teren. El descoperă chiar un ton nou pentru cinisme de acest tip – o lirică a ordinarului şi a brutalităţii. Este limbajul sentimentului de viaţă baalic, care proslăveşte o virilitate cinic-vitală. Pentru Baal – poet, erotic, vagabond, existenţialist şi subiect liric mânat de instincte, femeile, chiar tinere, nu sunt decât stimuli poetici sau hormonali, un orificiu, o pată de culoare, mirosuri, o jucărie, un animal, pulpe albe. Fireşte că, în cazul lui, acest masculinism este înnobilat liric. El nu este înzestrat numai cu un aspect manifest cinic, ci şi cu unul kynic, productiv şi neburghez. Energia debordantă a omului elementar şi genial aminteşte de „viaţa alternativă" care nu este mutilată prin unităţi de timp şi prescripţii, ci curge nestăvilită în fluxul stărilor de spirit şi al energiilor. La Brecht, sexualitatea şi poezia se contopesc în fluxuri imaginare. Chiar dacă Baal şi-a adus „una oarecare" de pe stradă în odaia sa, cu justificarea: „Este primăvară. Era nevoie de ceva alb în văgăuna asta blestemată. Un nor!", el nu admite nicio împotrivire din partea femeii.

„Eşti o femeie ca oricare alta. Capul diferă. Toţi genunchii sunt moi… aşa este şi la animale".

Dacă cinismul lui Roth rămâne ironic, politicos şi mascat de melancolie, Brecht recurge la figura „geniului viguros" pentru a trece la atac făţiş. Sub pavăza vitalismului estetic, cinismul sexual îşi începe, pe plan liric, înaintarea.

„Cămăruţa de la mansardă a lui Baal.
I
În zorii zilei. Baal şi Johanna stau pe marginea

patului.

**Johanna:** Ah, ce-am făcut! Sunt o stricată.

**Baal:** Mai bine spală-te!

[…]

**Johanna:** N-ai vrea să deschizi fereastra?

Baal: îmi place mirosul. – Ce-ai zice de o nouă repriză? Ce s-a întâmplat, s-a întâmplat.

**Johanna:** Cum puteţi fi atât de ordinar?

**Baal** (*stând leneş în pat*): Alb şi imaculat, spălat de potop, Baal dă frâu liber gândurilor sale, lăsându-le să zboare ca porumbeii deasupra apelor întunecate.

**Johanna:** Unde îmi este brasiera? Aşa nu pot să…

**Baal** (*i-o întinde*): Iat-o! – Ce nu poţi, iubito?

Johanna: Acasă. (îi dă drumul, dar se îmbracă)

**Baal** (*fluieră*): Ce sălbatică! îmi simt fiecare ciolan. Sărută-mă!

**Johanna** (în *dreptul mesei*, *în mijlocul camerei*): Spune ceva! (*Baal tace*) Mă mai iubeşti? Spune-mi! (*Baal fluieră*) Nu-mi poţi spune?

**Baal** (*se uită în tavan*): M-am săturat până peste cap.

**Johanna:** în acest caz, astă-noapte ce-a fost? Dar adineaori?

**Baal:** Johannes e în stare să facă scandal. Şi Emilie aleargă de colo-colo ca o corabie găurită. Pot să mor aici de foame. Nu mişcaţi un deget pentru cineva. Nu vreţi decât una şi bună.

**Johanna** (*strânge masa*, *derutată*): Dar tu – nu te-ai purtat niciodată altfel cu mine?

**Baal:** Te-ai spălat? Niciun dram de simţ practic! N-ai avut şi tu parte de plăcere? Şterge-o acasă!…”

Şi Erich Kästner descrie în *Fabian* o dimineaţă ratată din viaţa unui cuplu. Cornelia, iubita lui Fabian, s-a sculat deja ca să plece. Ştie ce-o aşteaptă. Ar vrea să se facă actriţă de cinema, să aibă succes, nu să fie legată de oameni fără niciun viitor. S-a lăsat, în acest scop, cumpărată de un producător de filme. Are impresia că se prostituează. Fabian găseşte scrisoarea ei de-abia seara

târziu:

„«Dragă Fabian… nu mai bine plec prea devreme decât prea târziu? Nu cu mult timp înainte eram lângă tine, în dreptul sofalei. Dormeai şi dormi şi acum în timp ce îţi scriu. Mi-ar plăcea să rămân, dar imaginează-ţi cum ar fi dacă aş rămâne! încă vreo câteva săptămâni şi ai fi foarte nefericit. Nu te apasă mizeria, ci ideea că mizeria poate deveni atât de importantă.

Cât timp erai singur, nu ţi se putea întâmpla nimic, orice s-ar fi întâmplat. Va fi iarăşi aşa cum a fost. Eşti foarte mâhnit?

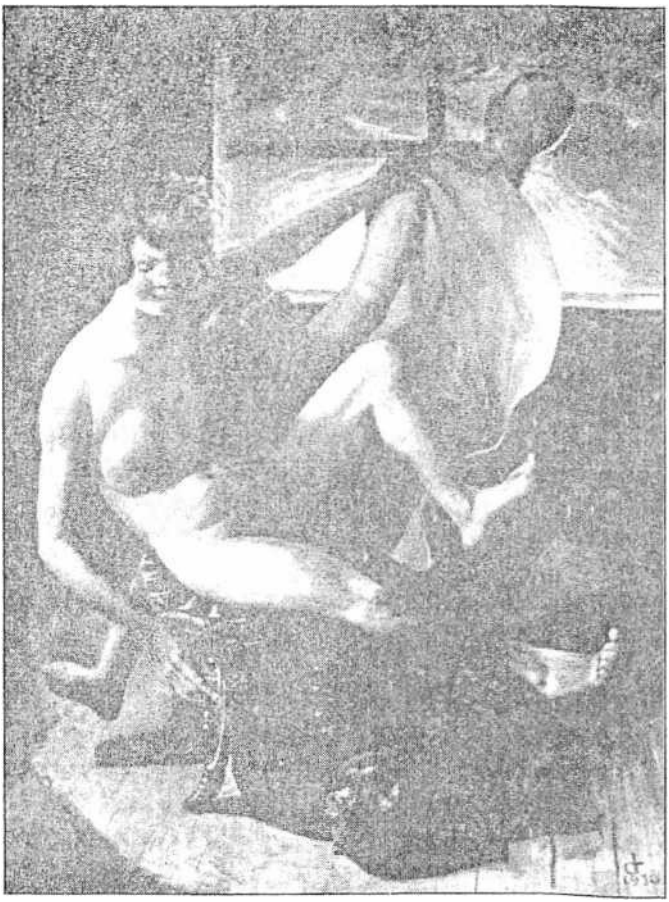
Vor să mă lanseze în filmul următor. Mâine semnez contractul. Makart mi-a închiriat două camere. N-am încotro. Vorbea despre asta de parcă s-ar fi referit la un chintal de brichete. Are 50 de ani şi arată ca un luptător pensionat, îmbrăcat prea bine. Mă simt de parcă mi-aş fi vândut trupul Institutului de Anatomie.

… Nu mă voi prăpădi. Îmi voi imagina că sunt consultată de medic. N-are decât să-şi facă mendrele cu mine – aşa trebuie să fie. Nu poţi ieşi din rahat dacă nu te mânjeşti cu rahat. Şi doar vrem să ieşim!

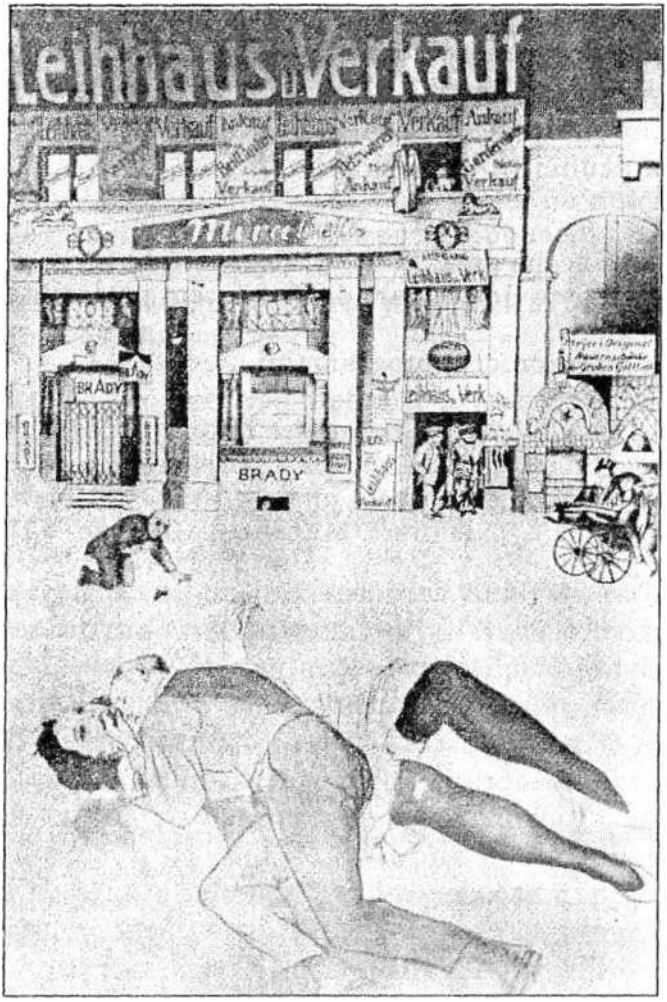
Scriu: *Noi vrem*. Mă înţelegi? Plec acum de lângă tine tocmai ca să putem rămâne împreună. Mă vei iubi în continuare?…»

Fabian rămase nemişcat. Se făcea tot mai întuneric. Îl durea inima. Se crampona de speteaza scaunului de parcă ar fi vrut să opună rezistenţă cuiva care voia să-l ducă cu forţa de acolo. Încercă să se calmeze. Scrisoarea zăcea pe covor, strălucind în întuneric.

«Dar voisem să încep o viaţă nouă, Cornelia», spuse Fabian” (p. 125).



Otto Dix, *Melancolie,* 1930.




Karl Hubbuch, Der Liebes tod în der Jägerstraße (Moarte din dragoste pe Jägerstraße), 1922.

## 15. Decizii duplicitare în Republica de la Weimar sau obiectivismul drumului spre moarte

„Spectator total – ţi-am ghicit în totalitate intenţiile”.
Gustav Wangenheim, *Die Mausefalle*, 1931

Suntem în anul 1932. S-au amestecat cărţile pentru ultimul joc. Oamenii inteligenţi şi-au dat seama că orizontul s-a închis deja. Alternativele vor protesta de acum înainte cu furie înăbuşită sau cu raţionamente neputincioase, fără să mai poată schimba direcţia evenimentelor. Anul 1932 este unul haotic, inimaginabil de complicat; reprezintă ultima fază a complexului de criză 1930 – 1932, despre care Ludwig Marcuse a spus pe drept cuvânt că este mai greu de descris decât un secol întreg. Acest an duce la uzura a trei cancelari după căderea, în luna mai, a cabinetului politicianului de centru Brüning. Goebbels nota atunci în jurnalul său:

„03.05.’32
… Prin urmare începe deja. Simţi o adevărată bucurie. Acum trebuie să păstrăm o tăcere de fier în partid. Să o facem pe dezinteresaţii…
13.05.’32
… Criza continuă, conform programului…
30.05.’32
A explodat bomba. La ora 12, Brüning a înaintat preşedintelui Reich-ului demisia întregului cabinet. Sistemul este în cădere liberă…” (*Die ungeliebte Republik*. *Dokumente zur Innenund Außenpolitik Weimars 1918 – 1933*, ed. W. Michalka şi G. Niedhart, München, 1980, pp. 327 – 328).

Din următoarele două cabinete nu fac parte nazişti, dar cu atât mai mulţi „dezinteresaţi” şi politicieni fără partid care iau deja în serios depolitizarea politicii. În timpul lui Papen şi Schleicher predomină „miniştrii obiectivismului”, care s-au „eliberat” de legături partinice

mai strânse pentru a putea gira mai bine interesele „tuturor” – fireşte, în conlucrare apropiată cu naţionaliştii germani, care reprezentau în guvernele respective dacă nu interesele tuturor, cel puţin pe cele ale marii industrii grele. În decursul anului 1932, populaţia este chemată de trei ori la urne, o dată în aprilie, ca să-l aleagă pe preşedinte, o dată în iulie şi o dată în noiembrie, ca să aleagă membrii Reichstag-ului, care se împleticeşte neputincios mai ales după alegerile din iulie, când naziştii deveniseră cel mai puternic partid. La alegerile prezidenţiale alternativă este Hindenburg sau Hitler, ales fiind – şi cu ajutorul voturilor social-democraţilor încă „rezonabili” – „răul cel mai mic”, care peste nouă luni va înmâna „răului celui mai mare” decretul de numire.

În ziarul *Vorwärts*, organul partidului, Otto Braun, premierul prusac social-democrat, scrie la 10 martie 1932:

„Alegătorii au o singură alternativă: Hindenburg sau Hitler. Oare alegerea poate fi dificilă în această situaţie? Să ne uităm la cei doi candidaţi. Hitler, prototipul aventurierului politic… Spre deosebire de Hindenburg. Întruchiparea calmului şi a stabilităţii, a loialităţii şi îndeplinirii obligaţiilor faţă de *întregul* popor… pătruns de simţul kantian al datoriei… Votez pentru Hindenburg şi fac apel la milioanele de alegători… Faceţi la fel – înfrângeţi-l pe Hitler, votaţi pentru Hindenburg!”

Apelul lui Braun este un exemplu tipic pentru tactica Republicii de la Weimar în ultima ei fază: gândirea duplicitară, jocul cu roluri duble, deciziile duplicitare; se creează iluzia că situaţia a fost analizată şi cumpănită până în ultimele detalii, votându-se apoi, cu tot patosul unei aparente responsabilităţi, cică pentru „răul cel mai mic”. Nimeni nu a analizat atât de pertinent duplicitatea social-democrată ca social-democratul Fritz Tarnow la Congresul Partidului Social-Democrat din 1931:

„Iată-ne la patul de suferinţă al capitalismului nu

numai în calitate de diagnosticieni, ci şi – ei bine, ce să spun? – de medici care vor să aducă vindecarea, sau de moştenitori veseli care nu mai au răbdare să aştepte sfârşitul, preferând să-l grăbească cu puţină otravă? Situaţia noastră se oglindeşte în această imagine”.

Tarnow descrie cu precizie nefasta alternativă de stânga între seriozitate tragică şi cinism. Între timp am ajuns să cunoaştem prea bine aceste metafore medicale. Nu vorbise Hitler tot timpul despre „tuberculoza” politică din pricina căreia pacientul nu moare imediat, dar care progresează „insidios” şi îngrijorător dacă „şansa amară” a unei crize nu duce la paroxismul bolii? în schimb, Erich Mühsam atrăsese deja atenţia asupra rolului dublu jucat de medicul care îl operează pe pacient cauzându-i moartea (*cf*. cap. 9). Acum, după ce criza se declanşase cu toată intensitatea, jocul dublu este înţeles chiar şi de cei în cauză. Tarnow continuă după cum urmează:

„Şi anume, am impresia că suntem condamnaţi să fim atât medicul care vrea cu adevărat să aducă vindecarea, cât şi moştenitorii care ar vrea să intre mai bine azi decât mâine în posesia *întregii* succesiuni a sistemului capitalist. Acest *rol dublu – medic şi moştenitor* – este o misiune cumplit de dificilă. Ne-am putea lipsi de multe dezbateri din cadrul partidului dacă am rămâne conştienţi de acest rol dublu. Câte unul crede că situaţia precară a celor dependenţi de însănătoşirea pacientului ne obligă să facem tot posibilul pentru a-l însănătoşi pe pacient (capitalismul); în timp ce alţii cred că, din moment ce se află deja în comă, ar fi mai corect să-i dăm lovitura de graţie”.

Tarnow îşi dă acum votul: pledează pentru rolul medicului şi votează pentru tactica umanitară, serioasă din punct de vedere medical, şi nu pentru cinismul moştenitorilor.

„Nu într-atât de pacient ne este milă, cât de masele din spatele său. Dacă pacientul horcăie, masele din afară

suferă de foame. Dacă ştim că există un medicament – deşi nu suntem convinşi că îl vindecă pe pacient – care să amelioreze horcăitul astfel încât masele din afară să aibă iar mai multă mâncare, noi îi administrăm medicamentul şi nu ne mai gândim în acel moment că suntem moştenitorii săi şi îi aşteptăm cu nerăbdare sfârşitul" (*cf. Dokumente zur Deutschen Geschichte*, *1929 – 1933*, ed. W. Ruge şi W. Schumann, Frankfurt am Main, 1977, p. 39).

Aceşti tacticieni social-democraţi oscilanţi, interpreţi ai unui rol dublu, s-au alăturat însă cu o retorică dură la alianţa defensivă împotriva fascismului – alianţă organizată în 1932 sub numele cu rezonanţe periculoase „Frontul de Fier", incluzând Partidul Social-Democrat, o serie de sindicate, „Stindardul Reich-ului" şi câteva grupări republicane. Ossietzky spunea încă pe atunci că acest front nu merită să fie numit „de fier" decât dacă se referă la unele departamente, în timp ce altele sunt formate „dintr-un material mai maleabil, iar altele nu sunt cu nimic mai bune decât un aluat de clătite" (*ibidem*, p. 52).

În 1932, numărul şomerilor depăşise şase milioane, dintre care 3,8 milioane în ţară şi aproape jumătate de milion în capitala Reich-ului. Birourile de asistenţă socială înregistraseră şapte milioane de oameni sărmani pe teritoriul Reich-ului în vederea acordării ajutorului de iarnă. Criza crease un scenariu conform căruia *singur om* dintre toţi şarlatanii, strategii, interpreţii de roluri duble şi cei care se jucau cu răspunderea merita rolul *salvatorului*.

„Capitala Reich-ului este în fierbere. În fiecare noapte se predau cadavre la Poliţie. O dată aveau pe vestoanele însângerate insigna Stindardului Reich-ului, de orientare republicană, o dată steaua sovietică a comuniştilor, o dată svastica, o dată numai numărul Poliţiei de stat. De cele mai multe ori, feţele lor erau marcate doar de disperare, de acea culoare verzuie cauzată de gazul pe care îl inhalaseră…

Cei care cădeau atât de uşor pradă unor idei revoluţionare trebuie să fi văzut mizeria de aproape… Optica era *simplificată* şi rezumată în propoziţia: «Aşa nu mai merge!» (pp. 178 – 179)… Fiecare sinucigaş scos din locuinţa invadată de mirosul dulceag al gazelor părea să se mai ridice o dată de pe targă şi să-şi îndrepte degetul acuzator spre cei din jur” (Gustav Regler, *Das Ohr des*

*Malchus*, Frankfurt am Main, 1975, p. 182).

Acum începe marea acţiune de aducere a „contribuţiei de gândire” în vederea obţinerii unor rezultate cât mai bune. Cine învăţase să „gândească în corelaţie”, cine studiase Marea Dialectică analizase profund exemplul lui Napoleon şi se antrenase să privească în jos de la înălţimea comandantului de oşti – acela se găsea acum în situaţia frunzei ce se agită şi ea în euforia acelei „dorinţe de putere” care o îndeamnă pe omidă să mănânce frunza. Şi propria înfrângere primeşte în acest caz aspectul unei simple tactici. Regler relatează despre un activist sindical pe care îl întâlnise la mijlocul lui ianuarie 1933: „Să-l lăsăm să pună mâna pe putere”, spunea acesta referindu-se la Hitler – „şi în opt luni a compromis totul” (p. 189). Trebuie să completăm: şi pe urmă venim noi la putere. Clişee de gândire asemănătoare pot fi găsite, cu siguranţă, şi la Partidul Comunist. În iulie 1932, preşedintele Thälmann îşi exprima indignarea în legătură cu întrebarea adresată conducerii Partidului Comunist de către activişti ai Partidului Social-Democrat, dacă *iau în serios* frontul unic de luptă antifascistă.

„Adunătura de ofiţeri şi prinţi hitlerişti a declarat că va… extermina, spânzura, decapita şi trage pe roată mişcarea comunistă. Având în vedere pericolul ca Germania să devină o ţară a spânzurătorilor şi a rugurilor, ar fi posibil ca tocmai noi, comuniştii, să nu luăm în serios frontul unic proletar…?” (*Dokumente zur deutschen Geschichte*, *1929 – 1933*, p. 65).

Cu toate acestea, întrebarea era justificată, iar răspunsul nu este lipsit de o doză de ipocrizie; căci atât cel care întreabă, cât şi cel care răspunde practică de mult limbajul gândirii duplicitare, ştiind prea bine că orice politician îşi face calcule şi pe un alt plan, paralel cu ceea ce spune cu voce tare. Frontul unic a fost pentru mulţi comunişti o ficţiune serioasă, ale cărei dedesubturi le

vedeau foarte bine cu ajutorul celeilalte priviri, cinice. Nici măcar protagoniştii nu „credeau” cu adevărat în ea. Potrivit relatărilor lui Karl August Wittfogel, în toamna anului 1932 se desfăşoară la Berlin un scenariu în care spiritul cinismului strategic se profilează mai strident decât în cea mai muşcătoare satiră; acest scenariu cuprinde ceea ce caracterizează întregul secol: exacerbarea elementului de strategie până la diabolic; cristalizarea gândirii duplicitare într-un cinism desăvârşit; dreptatea pe care o are în permanenţă cel care reuşeşte să se fofileze, cu perseverenţă şi abilitate, într-o realitate în care totul se întâmplă altfel decât şi-a imaginat un mare tactician.

„Era o festivitate de 7 noiembrie la ambasada de pe Unter den Linden. O recepţie de gală cu icre negre, vodcă şi toate celelalte. Mă învârteam şi eu pe acolo cu Grosz, Piscator, Brecht – nu-mi mai amintesc dacă erau chiar ei, dar în orice caz din categoria lor. Deodată se apropie cineva de noi şi spune: «A venit Radek». l-am părăsit pe ceilalţi, l-am căutat pe Radek şi l-am întrebat – ne cunoşteam deja de la Malik: «Ştiţi ce se petrece aici, în Germania?» – «Ce?» – «Dacă lucrurile merg aşa mai departe, Hitler va ajunge la putere şi totul se va nărui» – «Da, dar trebuie să înţelegeţi. Aşa trebuie să se întâmple; muncitorii germani îl vor suporta doi ani pe Hitler»” (*apud* „Wasserzeichen der Despotie. Ein Portrait von Karl August Wittfogel” de Mathias Greffrath, în *Transatlantik*, februarie 1981, p. 37).

Asta înseamnă că: Moscova proiectase deja, pe lângă propaganda de suprafaţă pentru antifascism, front unic etc., şi o a doua linie, care îi dădea supertacticianului Radek posibilitatea să mizeze pe Hitler aşa cum mizezi pe o catastrofă. În felul acesta, puteai să-l combaţi, dar în acelaşi timp să găseşti şi ceva pozitiv în victoria sa probabilă: şi anume că ar fi – aşa se spunea – persoana potrivită să determine falimentul total al sistemului.

Această formă de strategie dublă conferă retoricii comuniste din perioada de criză a anului 1932 un ton provocator – căci cu cât situaţia „sistemului” va fi mai rea, cu atât mai bine pentru cei ce vor să-l moştenească. În „diagnosticele” comuniste se combină totdeauna spiritul pozitivist de mare tactician cu bucuria răutăcioasă şi satisfacţia nedisimulată cauzată de catastrofe. Astfel citim în ziarul *Rote Fahne* din 1 ianuarie 1932:

„1932, anul asaltului!

… Lumea capitalistă îşi ia rămas-bun de la anul 1931 cu o distrugătoare declaraţie de faliment: cu raportul Comisiei Consultative Speciale a Băncii pentru echivalarea plăţilor internaţionale (banca de despăgubiri BIZ)… care… a analizat situaţia economică şi financiară a Germaniei. Niciun alt document redactat vreodată de o pană capitalistă nu a constatat cu un pesimism atât de nedisimulat declinul capitalismului şi nu a prezentat în culori atât de sumbre contradicţiile şi fenomenele de descompunere ale acestuia… Un faliment financiar al Germaniei va avea reverberaţii asupra ţărilor creditoare, declanşând noi catastrofe de anvergură mondială… Dar hoţii imperialişti care caută o ieşire din criză într-un nou măcel mondial uită că odată cu furiile războiului vor dezlănţui forţele revoluţionare…” (*Dokumente zur deutschen Geschichte*, *1929 – 1933*, pp. 49 – 50).

O formă de gândire masochistă s-a transformat aici în conştiinţă strategică; frunzele aşteaptă cu înfrigurare omida, în speranţa că dacă se lasă devorate în linişte şi cu răbdare, vor deveni o parte din eul omizii. Ce mare lucru înseamnă „doi ani cu Hitler” din moment ce după aceea *venim noi* la putere? Ceea ce Rathenau a descris în mod vizionar în 1912 – adică să te fofilezi, să procedezi cu diplomaţie, să-i amăgeşti pe toţi până jos, la ultimul „băcan” – iată că şi-a găsit aici în mare măsură împlinirea.

În toiul crizei, caruselul strategiilor se roteşte tot mai repede. Fiecare pasager îşi formează, de pe locul ocupat în

carusel, o privire de ansamblu şi, pornind de la aceasta, o tactică despre modul în care poate aduce totul sub controlul său. Social-democraţia concepe scena generală ca una în care este „condamnată” să joace rolul dublu al medicului şi al prezumtivului moştenitor de la căpătâiul capitalismului bolnav. Comuniştii interpretează situaţia ca pe o agonie a capitalismului, al cărui deces nu poate fi decât o chestiune de timp, aşa încât finalul letal va fi accelerat de cel care, pe de o parte, combate vraja tămăduitoare a fascismului, dar, pe de altă parte, mizează şi pe faptul că fascismul îi va inocula capitalismului doza de otravă care îi va face de petrecanie sistemului, lăsând Partidul Comunist ca succesor voios. Unii vor să atenueze criza, ceilalţi – să o ducă la climaxul revoluţionar.

Olaf Gulbransson: „Regret, domnule, dar nasurile pur ariene au fost din păcate deja vândute – toate”.

(revista *Simplicissimus*, 26 februarie 1933).

Niciunul dintre ei nu se gândeşte că socoteala de acasă nu se potriveşte cu cea din târg şi că trebuie să mai ţii cont şi de paraziţi. Căci în cealaltă tabără, şi fasciştii, şi burghezia – adică unealta şi utilizatorul ei – se induc reciproc în eroare. Pe de o parte, mari părţi ale conducerii economiei germane se orientează spre linia naţional-socialistă, în credinţa că trebuie să urmeze acum calea lui Hitler pentru a putea menţine cursul industriei şi cursul „interesului global” („tactica îmblânzirii”). Pe de altă parte, şi Hitler ştie că trebuie să le dea industriaşilor certitudinea că au găsit în el, în Hitler, unealta care îi va ajuta să-şi atingă *propriile* obiective politice. Numai dacă ei vor ajunge la această certitudine, Hitler îi va putea transforma în instrumente ale concepţiei sale globale, va putea integra „economia” în „blocul” său şi în „corpul oţelit al poporului” – atât de des invocat, care se va înălţa din tranşeele şi mormintele războiului mondial pentru a se desfăşura, în fine, ca învingător strălucit, pe teritoriile cucerite fulgerător. Atunci se va încheia şi perioada de simulare a lui Hitler – în sfârşit, va putea fi pe deplin acela pe care l-a ales „providenţa”, emisarul celor morţi, reîntorsul, spiritul revanşard.

Noiembrie 1933. Noua Seriozitate. „Răul cel mai mic” te fereşte de „răul cel mai mare”.

El, „aventurierul” (Braun), toboşarul, şarlatanul pe care toată lumea îl credea un isteric şi un cabotin, se dovedea a fi singurul realist adevărat în caruselul tacticienilor şi semirealiştilor – adică singurul care a ştiut să-şi urmărească obiectivele nu numai ca politician, ci şi ca psiholog şi dramaturg. El a practicat nu numai arta amăgirii, dar a înţeles şi că este necesar ca acelora dispuşi să se lase amăgiţi să li se creeze iluzia seriozităţii şi a idealismului. El s-a priceput să mânuiască dorinţa colectivă

de a se iluziona, creând culisele unde flecare să se poată lăsa amăgit după pofta inimii; în capcana în care intenţionează să se prindă cel dispus să se lase înşelat, aparenţa îi va servi celui înşelat ca scuză, dar, în acelaşi timp, va explica la sfârşit de ce totul a trebuit să se întâmple aşa cum s-a întâmplat.

## Epilog
## Şocul pleural. Despre arhetipul râsului în Republica de la Weimar

„«Cunosc moartea, sunt un vechi angajat de-al ei – este supraapreciată, credeţi-mă. Vă pot spune că nu este aproape nimic de capul ei… Venim din întuneric şi ne întoarcem în întuneric, între aceste două momente există o serie de trăiri, dar începutul şi sfârşitul, naşterea şi moartea, nu sunt trăite de noi în mod conştient, nu au un caracter subiectiv; ca evenimente, fac parte din domeniul obiectiv – aceasta este situaţia.»

În acest fel obişnuia consilierul aulic să consoleze pe cineva…”

Thomas Mann, *Muntele vrăjit*

Din atmosfera Republicii de la Weimar fac parte stări de spirit care dovedesc sarcasm şi ironie, dar nu umor. O naţiune care a pierdut un război şi a avut două milioane de morţi nu va mai râde chiar atât de uşor. Faptul că una dintre primele reviste satirice de după război a fost o publicaţie dada intitulată *Der blutige Ernst* (*Lucru cât se poate de serios*)[145] indică direcţia în care se va îndrepta cultura râsului în Republica de la Weimar. În râsul acestui deceniu, veselia trebuie să treacă peste cadavre, iar la sfârşitul lui se va râde cu gândul la cadavrele *in spe*. În 1929, când s-a întors la Berlin dintr-o călătorie în Franţa, Gustav Regler a auzit pentru prima dată acest râs nou, cu care stăpânii din 1933 îşi vor inaugura regimul – acel râs al mişcării Forţă-prin-Bucurie care răsuna din eurile militante şi din protezele eroice. Regler văzu un cocoşat care bătea într-o tobă prinsă de după gât şi cânta:

„A fost odat un comunist ce nu ştia ce-i un nazist, şi-n casă brună că intra şi fără oase că ieşea! Hahahaha!”[146].

---

145 Joc de cuvinte. De fapt, literal, Der blutige Ernst ar însemna Seriozitatea însîngerată (n.t.).

146 Regler, Das Ohr des Malchus, p. 158 : „Am văzut acum ce vindea : revista redactată de dr. Goebbels, Der Angriff. «Asasini ziua în amiaza

Râsul salariatului, 1929.

Aproape că nu a existat în aceşti ani un râs public care să nu fi fost cauzat de spaime şi îndreptat împotriva inamicilor – reali şi imaginari. Cei ce râdeau erau fie victimele disparate care încercau să se ridice, prin râs, deasupra ameninţărilor, fie cei care se amuzau cu anticipaţie pe seama victimelor viitoare, în maniera sus-amintitului vânzător de ziare nazist[147].

Thomas Mann a fost cel care a sesizat ca nimeni altul provocarea adresată umorului de către râsul cinic. Încă de la începutul Republicii de la Weimar, a încercat să aprofundeze noul spirit al timpului instaurat după sfârşitul epocii burgheze şi să ne sugereze ce înseamnă să trăieşti într-o lume „modernă” şi să „ţii pasul cu vremea”, fără să te pierzi complet din cauza adaptării la „noile rele”. În atmosfera alpină a *Muntelui vrăjit*, Thomas Mann. Îşi duce disputa în spiritul neocinic al Republicii de la Weimar – o dispută neînţeleasă de mulţi cititori, care credeau că aceste dezbateri la altitudinea de la Davos nu sunt decât

mare», am spus”.

147 Cf. „Dada-Lachen”, cap. 2 ; „Hitlers Lachen”, cap. 5 ; „Angestellten-Lachen”, cap. 13.

ultimele răbufniri ale tendinţei burgheziei cultivate de a face spirite ieftine, fără nicio condiţionare socială. În realitate, Thomas Mann se confruntă cu misiunea de a sesiza spiritul de adaptare, de colaborare şi acceptare care alunecase în acest deceniu în mod irezistibil pe făgaşul cinic; în acelaşi timp, Thomas Mann încearcă să înfăţişeze o „convingere pozitivă" care să nu se bazeze pe acceptarea pseudosuverană a faptelor concrete, ucigător de obiective. Pe muntele vrăjit înfloresc, poate pentru ultima dată, imagini despre o umanitate ce rămâne spirituală fără a deveni cinică. Se profilează o ultimă pozitivitate care încă nu este pozitivism cinic. Este o umanitate care nu mai poate prospera jos, la „şes". Altitudinea de la Davos corespunde zonei psihice unde se desfăşoară drama muntelui vrăjit. U umorist încearcă aici, încă o dată, să se ridice deasupra celor mai înalte culmi ale cinismului; de exacerbările ameţitoare ale acestora se poate convinge cel care aude urletul câinilor morţii din spusele marelui cinic, consilierul aulic Behrens. El este personajul dominant la această altitudine, cel care dă tonul. Pe muntele vrăjit domină cinismul; doar meandrele pline de spirit ale prozei lui Thomas Mann ne explică din ce cauză această carte nu a fost înţeleasă, în mod clar şi necesar, ca o controversă hotărâtoare între două forme ale „suprimării" şi ale ironiei. Mai vechea tradiţie umorist-ironică duce aici o luptă împotriva ironiei moderne, de genul aceleia din hopa-suntem-în-viaţă. În loc să se avânte cu cinism în vâltoarea luptei, un ironic de şcoală veche încearcă să se ridice deasupra câmpului de bătaie. Ce-i drept, cochetează cu „expunerea" modernă şi cu autoabandonul cinic, plin de prezenţă de spirit, căci şi eroul acestei povestiri se abandonează aventurii de pe muntele vrăjit, lăsându-se târât de fluxul timpului alpin; dar în el se înfiripă totuşi ceva ce nu este doar un simplu abandon pasiv, ci o presimţire vagă despre ceea ce odinioară însemna „cultură" – o idee despre eul superior, despre umanitate şi despre acceptarea vieţii la vederea tuturor ispitelor „dezmăţate5* ale regresului şi ale morţii.

Thomas Mann a sesizat cel puţin de trei ori fizionomia râsului în Republica de la Weimar. Şi de fiecare dată este vorba despre un râs care se eliberează, nemaiaparţinându-i celui care râde. Atunci când – aşa cum se întâmplă pe muntele tuberculoşilor – grozăvia şi ridicolul se apropie prea mult unul de altul, izbucneşte un râs pentru care nu mai purtăm nicio răspundere. Căci nu râdem în acest fel cât timp deţinem controlul asupra noastră. În felul acesta râde doar ceva din noi, atunci când suntem cuprinşi deodată de o înţelegere care îşi are rădăcinile înfipte mult mai adânc în noi decât are voie să o perceapă eul nostru civilizat. În felul acesta râde Hans Castorp, eroul povestirii, imediat după sosirea sa, când vărul său îi relatează foarte sec despre modul în care cadavrele sunt expediate în timpul iernii, cu un bob, spre vale:

„«Ei, aşa ceva!», exclamă Hans Castorp. Şi deodată izbucni în râs, un râs puternic, nestăpânit, care îi zguduia pieptul, schimonosindu-i trăsăturile feţei – puţin înţepenite din cauza vântului rece – într-o grimasă uşor dureroasă. «Cu un bob! Şi îmi povesteşti aşa o chestie cu atâta calm? Ai devenit un cinic în aceste cinci luni!»

«Nu sunt deloc cinic», răspunse Joachim ridicând din umeri. «În fond, de ce? Că doar cadavrelor nu le pasă… De fapt, s-ar putea ca omul să devină cinic aici, la noi. Şi Behrens este un asemenea cinic bătrân – de altfel, un tip formidabil, fost membru al unei corporaţii studenţeşti, chirurg strălucit după câte se pare – îţi va plăcea. Apoi mai este Krokowski, asistentul – un individ foarte inteligent. În prospecte, activitatea sa este evidenţiată în mod special. Face psihanaliză cu pacienţii.»

«Ce face? Psihanaliză? Dar e respingător”», strigă Hans Castorp, iar veselia sa debordă acum. Nu o mai putea stăpâni; după toate celelalte, psihanaliza pusese capac – râdea atât de tare, încât îi curgeau lacrimile printre degetele mâinii cu care îşi acoperise ochii, aplecându-se înainte…” (pp. 10 – 11).

Şi unchiul James Tienappel, consulul, care vine în

vizită pe muntele vrăjit, va izbucni mai târziu şi el în râs, când Hans Castorp îi va povesti despre toate realităţile cotidiene ale vieţii din sanatoriu, cum ar fi formaţiile tuberculoase, pneumotomiile, rezecţiile pulmonare şi cangrena pulmonară. Şi va înţelege că oamenii din lumea aceasta şi-au pierdut capacitatea de a se mai mira de ceva.

Cel mai măreţ şi fioros râs, caracteristic pentru perioada respectivă, este însă râsul-şoc obscen şi diabolic al lui Anton Karlowitsch Ferge. Aproape că l-ar fi costat viaţa acest râs înfiorător care izbucneşte din el în timpul unei intervenţii chirurgicale la plămâni. Era un şoc pleural de felul celor care se pot produce cu ocazia unor asemenea intervenţii. Să ascultăm relatarea lui Ferge despre această întâmplare „infamă" în timpul căreia cel care râdea nu-şi recunoştea propriul râs, de parcă un străin ar fi râs din el.

„Ochii cenuşii şi blânzi ai domnului Ferge deveneau mai mari, iar chipul său primea o tentă lividă ori de câte ori vorbea despre acea întâmplare care fusese probabil înfiorătoare pentru el. «Fără narcoză, domnilor. Fireşte, alde noi nu suportă aşa ceva – este interzisă în aceste cazuri, înţelegi foarte bine şi, ca om rezonabil, accepţi situaţia. Dar anestezia locală, domnilor, nu pătrunde la mare adâncime – insensibilizează doar straturile de la suprafaţă, aşa că simţi când eşti deschis; fireşte, simţi doar un fel de apăsare, de parcă te-ar strivi ceva. Iată-mă deci culcat, cu faţa acoperită, ca să nu văd nimic – asistentul mă ţine la dreapta, iar sora-şefă la stânga. Am senzaţia că sunt apăsat şi strivit – asta din cauza straturilor de carne care sunt desfăcute, împinse la o parte şi ţinute aşa cu ajutorul depărtătoarelor. În această clipă îl aud pe consilierul aulic spunând: Aşa! după care începe, domnilor, să-mi pipăie pleura cu un instrument bont – trebuie să fie bont, ca să nu perforeze pleura înainte de momentul oportun; o pipăie pentru a găsi punctul unde trebuie să perforeze ca să introducă gazul; dar în timp ce face asta, în timp ce se plimbă cu instrumentul de-a lungul pleurei mele – domnilor, domnilor! s-a sfârşit cu mine, s-a terminat cu mine, mi s-a întâmplat ceva de nedescris. Căci pleura,

domnilor, nu este bine să fie atinsă, nu vrea şi nu are voie să fie atinsă: este ceva tabu, este acoperită cu carne, izolată şi inaccesibilă, o dată pentru totdeauna. Iar el o dezvelise acum şi o pipăia. Domnilor, mi s-a făcut rău. Îngrozitor, domnilor – nu mi-aş fi imaginat niciodată că există o senzaţie atât de oribil de scârboasă şi de infamă, şi de ordinară pe pământ şi, în genere, făcând abstracţie de iad! Am leşinat – am trecut concomitent prin trei leşinuri: unul verde, unul brun şi unul violet. În plus, în acest leşin am simţit o putoare, şocul pleural îmi atinsese simţul olfactiv, domnilor, mirosea infernal a hidrogen sulfurat, aşa cum miroase probabil în iad, şi, pe lângă toate astea, m-am auzit şi râzând, în timp ce îmi pierdeam cunoştinţa – dar nu aşa cum râde un om: era cel mai scârbos râs pe care l-am auzit în viaţa mea; căci pipăitul pleurei, domnilor, provoacă o senzaţie de parcă cineva te-ar gâdila în modul cel mai infam, exagerat şi inuman; asta şi nu alta este situaţia cu această ruşine blestemată, cu această tortură care este şocul pleural şi de care să vă ferească bunul Dumnezeu.»” (*Muntele vrăjit*, Berlin, 1947, pp. 374 – 375).

## Încheiere

„… Ceea ce astăzi obosit asfinţeşte,
Se înalţă mâine renăscând.
Multe în noapte rămân pierdute –
Ia seama, fii treaz şi atent”.
J.v. Eichendorff, *Zwielicht*, 1815

„Poate că doar asta este:
inima mea atrage, cu timpul, vulturii.
Cel ce nu mai găseşte pământ la stânga vedea-va curând tot globul rostogolindu-se ca un pneu uzat spre veşnicele gropi de gunoi – Düdelüdüt, nu alerga de îndată la mama cu nenorocirile tale…”
Peter Rühmkorf, *Selbstportrait*, 1979

De la începuturile istoriei filosofiei europene s-au auzit hohote de râs care desfiinţau orice respect arătat gândirii serioase. Laertios relatează despre un episod din viaţa protofilosofului Thales, părintele filosofiei ionice a naturii şi primul din seria bărbaţilor care personifică măreţia raţiunii occidentale; acesta îşi părăsi într-o zi casa din Milet însoţit de o bătrână slujnică, pentru a se deda studiului firmamentului. Cu această ocazie căzu într-o groapă. „Când începu să ţipe, femeia îi strigă: «Nu eşti în stare, Thales, să vezi ce este la picioarele tale; cum vrei să-ţi dai seama ce se întâmplă pe cer?»”. Această observaţie batjocoritoare inaugurează o a doua dimensiune a istoriei filosofiei, în mare măsură invizibilă şi inaccesibilă – istoria „suprimării” filosofiei. Este mai curând o transmitere de gesturi grăitoare din punct de vedere fizionomie decât o transmitere de texte. Cu toate acestea, ca tradiţie, dovedeşte o ţesătură la fel de densă şi de sigură ca aceea care consemnează, repetă şi transmite marile învăţături. În această tradiţie – mai degrabă tacită – apare un număr de gesturi fixe care revin de-a lungul mileniilor cu perseverenţa arhetipală şi mutabilitatea tipică motivelor primordiale: un clătinat din cap plin de scepticism; un râs

răutăcios; o reluare – ridicând din umeri – a unor probleme mai apropiate; o uimire realistă în faţa neputinţei tocmai a celor mai spirituali; o perseverare obtuză asupra seriozităţii vieţii, spre deosebire de ghirlandele verbale superficiale ale abstracţiunii. Ceea ce conferă gândirii filosofice măreţie se dezvăluie aici ca expresie a unei slăbiciuni – ca neputinţă-de-a-fi-mic şi ca absenţă a spiritului din ceea ce este de maximă notorietate.

În actuala încercare de a prezenta structura şi dinamica fenomenelor cinice, această istorie a suprimării filosofiei a primit contururi mai precise. S-a arătat cum în kynismul lui Diogene din Sinope însuşi râsul la adresa filosofiei a devenit filosofic. Am vrut să arăt cum pantomimele şi jocurile de cuvinte ale filosofului din butoi au generat Ştiinţa Voioasă, care a văzut seriozitatea unei vieţi alterate renăscând în seriozitatea alterată a filosofiei. Cu aceasta începe rezistenţa satirică a unei existenţe, a cărei cunoaştere a fost transmisă prin concepte, împotriva conceptului prezumţios şi a unui învăţământ exacerbat care are pretenţia de a reprezenta o formă de viaţă. *Sokrates mainomenos* întruchipează în tradiţia noastră un iniţiator care denunţă înstrăinarea idealistă în momentul apariţiei sale; el a mers atât de departe, încât şi-a pus în joc întreaga existenţă ca argument pantomimic împotriva răstălmăcirilor filosofice; nu numai că a reacţionat cu multă sensibilitate şi duritate la absurdităţile morale ale civilizaţiei superioare, dar a fost primul care şi-a dat seama de pericolul – personificat de Platon – ca şcoala să-şi subordoneze viaţa, ca psihoza artificială a „cunoaşterii absolute” să distrugă interdependenţa vitală dintre percepţie, mişcare şi înţelegere şi ca în seriozitatea grandioasă a discursului idealist să fie reluată doar seriozitatea cu care viaţa cea mai lipsită de spirit se cramponează de „grija” sa, de „voinţa de putere” şi de adversarii „cu care nu-i de glumit”.

În glumele antifilosofice ale filosofului Diogene prinde contur o variantă arhaică a existenţialismului; Niehues-Pröbsting a denumit-o – cu o formulare foarte

fericită, influenţată de Gigon – „impulsul kynic”, prin care înţelege suprimarea filosofării din viaţa plină de prezenţă de spirit şi orientată atât spre natură, cât şi spre raţiune. Din această sursă porneşte existenţialismul critic al conştiinţei satirice care intersectează, oarecum ca o diagonală tainică, spaţiul filosofiilor europene predate cu seriozitate. Inteligenţa mobilă şi înţeleaptă a rivalizat dintotdeauna cu discursurile greoaie ale teologilor serioşi, ale metafizicienilor, moraliştilor şi ideologilor[148]. Şi Marx, dialecticianul plin de elocvenţă, care voise să corecteze tot ce este anapoda în lume, şi ironicul disperat Kierkegaard, care a subminat cu principiul său „existenţă” falsa dominaţie a ambiţiei de-a-înţelege-totul, au urmat, cu întârziere, tradiţia străveche a permanentei suprimări a filosofiei.

Începând cu Marx, Kierkegaard şi Nietzsche, merită să li se dea încă ascultare doar acele eforturi de gândire care promit să ţină pasul cu suprimările ironice, practice şi existenţiale ale filosofici. De peste o sută de ani, filosofia critică nu mai este suficient de sigură pe sine pentru a-şi permite să se lase surprinsă asupra naivităţilor sale serioase transmise prin tradiţie. Din această cauză, de atunci se străduieşte din răsputeri să rivalizeze cu realismele în faţa cărora se blamase din zilele slujnicei din Milet. Gândirea filosofică se vinde astăzi cu bucata într-un iarmaroc al autosuprimărilor şi se dă peste cap în zelul său de a fi pe placul realismelor ironice, pragmatice şi strategice. Riscul unor asemenea metamorfoze realiste este evident: răul este foarte uşor înlocuit cu ceva şi mai rău. Este un drum foarte scurt de la „suprimarea” kynică a filosofiei la autodezminţirea cinică a ceea ce marea filosofie a întruchipat în aspectele ei optime.

Vieţii prinse între mit şi cotidian, filosofia i se opunea odinioară ca acel element care reprezenta, fără doar şi

148 Este o inteligenţă „literară” în sensul cel mai larg al cuvîntului. în măsura în care analiza cinismului este şi filosofic a literaturii, ea depăşeşte distanţa dintre performanţele inteligenţei din domeniul literar-poetic şi cele din domeniul filosofic-discursiv.

poate, componenta mai înţeleaptă datorită înţelegerii sale pentru „viaţa bună”, a formelor sale sociale şi a premiselor moral-cosmice. Ea şi-a pierdut prestigiul pe măsură ce şi-a pierdut avansul evident de înţelepciune faţă de „viaţa obişnuită”. În procesul de tranziţie de la filosofiile arhaice la filosofia bazată pe argumente, ea intră în conul de umbră al izolării de realitate. A trebuit să accepte să fie eclipsată de filosofiile independente ale pragmaticii, economiei, strategiei şi politicii, până a devenit infantilă şi academică cu fineţurile ei logice şi s-a trezit că se află în postura proastei utopice din cauza reminiscenţei marilor idealuri. Filosofia este încercuită astăzi din toate părţile de empirisme răutăcios-înţelepte şi de disciplinele realiste ale celor-care-le-ştiu-pe-toate-mai-bine. Dacă acestea ar şti cu adevărat ce este mai bine, poate că dispariţia filosofiei nu ar însemna o pierdere prea mare. Având însă în vedere că disciplinele şi filosofiile ştiinţifice de astăzi sunt, fără excepţie, suspectate că oferă teorii de înrăutăţire şi nu de ameliorare, interesul nostru se îndreaptă din nou spre ceea ce nu şi-a găsit locul cuvenit, şi anume prin nicio suprimare de până acum a filosofiei. Într-o lume dominată de nedreptate, exploatare, război, resentimente, izolare şi suferinţă oarbă, „suprimarea” filosofiei prin strategiile înţelepte ale unei asemenea vieţi mai aduce, în plus, şi lipsa dureroasă a filosofiei; această lipsă se arată, printre altele, şi în dorinţa neoconservatoare de a găsi sensuri, caracteristică prezentului. „Viaţa greşită” care se lăuda cu depăşirea filosofiei şi a metafizicii nu înţelesese niciodată contradicţia dintre filosofie şi acest gen de viaţă. Ea aştepta de la viaţă ceea ce Thales definise drept „marea dificultate” – şi anume să te cunoşti pe tine însuţi.

În acest punct ironiile se inversează. Marea filosofie a avut dintotdeauna o atitudine mai serioasă faţă de viaţă decât a avut „viaţa serioasă” faţă de filosofie. Atitudinea sa fundamentală faţă de viaţă s-a caracterizat întotdeauna printr-o exigenţă plină de respect; ea îi atrage mereu atenţia asupra capacităţii nebănuite de a se autoînălţa la generalitate. Distanţa stabilită – începând cu „perioada

axială” a marilor culturi (cca. 500 î.Hr.) – între „spirite” înalte şi mărunte a devenit un stimul al sistemelor filosofico-antropologice de exerciţiu şi al teoriilor evoluţioniste. Formula clasică „cunoaşte-te pe tine însuţi” includea exigenţa unei autolimitări disciplinare a indivizilor – o exigenţă necunoscută până atunci, legată de o exacerbare la fel de nemaipomenită a autoînţelegerii cosmice. De la această înălţime, conştiinţa cotidiană, cu toate manipulările sale practice învăţate, cu toată convenţionalitatea sa de scurtă respiraţie şi cu neputinţa manifestată faţă de afecte, pare să fie o formă preliminară neserioasă şi lipsită de maturitate a raţiunii dezvoltate. De acum înainte filosofia duce o luptă cu conştiinţa cotidiană pentru a-şi însuşi refuzul – în parte surd, în parte plin de viclenie – al acesteia de a deveni *adultă* în sens filosofic, adică de a se integra în mod conştient în „întreguri pline de sens”. De aceea, filosofia clasică, axată pe principiul „cunoaşte-te pe tine însuţi”, este în esenţă exerciţiu pedagogic. Exigenţa autocunoaşterii viza o autointegrare a indivizilor reflexivi în ansambluri sociale şi naturale bine orânduite – cu promisiunea implicită ca omul să se poată simţi integrat într-o configuraţie raţională naturist-cosmică mai profundă, chiar şi acolo unde condiţiile sociale contravin oricărei urme de orânduire raţională. Cu principiul „cunoaşte-te pe tine însuţi”, filosofia clasică îi promitea fiecăruia că în drumul său spre interioritate va găsi un numitor comun pentru lume şi propriul eu. În felul acesta, ea îşi asigura o obligaţie care nu putea fi supralicitată şi care stabilea o legătură garantată între existenţă şi reflecţie. Iată de ce la Thales astronomia şi autoanaliza puteau merge mână în mână. Cât timp filosofia putea crede într-o consonanţă dintre experienţa lumii şi experienţa proprie, principiul „cunoaşte-te pe tine însuţi” putea fi extins la proporţiile unei enciclopedii a cunoaşterii, iar enciclopedia se putea contracta la proporţiile lui „cunoaşte-te pe tine însuţi”. Sistemele clasice şi-au împrumutat patosul din certitudinea că experienţa lumii şi experienţa proprie trebuie să fie

convergente sub semnul „absolutului”. Ele puteau pleca şi de la teza că reflecţia şi viaţa, raţiunea teoretică şi cea practică nu s-au putut înstrăina niciodată total una de alta, deoarece orice cunoaştere îşi găseşte un ultim normativ în autocunoaşterea celor ce ajung la cunoaştere.

În epoca modernităţii, clamele care, în gândirea clasică, ţin reflecţia şi viaţa legate una de alta se desfac. Ne este tot mai clar că suntem pe punctul de a pierde numitorul comun pentru experienţa proprie şi experienţa lumii. Chiar şi venerabilul postulat al autocunoaşterii este suspectat în ziua de astăzi de a fi fost o naivitate; iar ceea ce mai demult părea să fie o culme a reflexivităţii este bănuit de a fi fost doar o fată morgana născută din întrebuinţarea abuzivă a metaforei reflecţiei. De fapt, cea mai mare parte a cunoaşterii obiectelor s-a desprins astăzi de orice referire la un „eu” şi se înfăţişează conştiinţei noastre în acea obiectivitate diferenţiată de la care niciun drum nu mai duce „înapoi”, la subiectivitate. În cunoaşterea ştiinţifică modernă, eul nu se intuieşte nicăieri pe „sine însuşi” – iar acolo unde acesta se apleacă încă asupra sa, părăseşte lumea realităţilor concrete datorită tendinţei sale vădite spre interioritate nelumească. În felul acesta, interioritățile şi exterioritățile, subiectivităţile şi obiectele s-au disociat în gândirea de astăzi, devenind „lumi străine” una de alta. Însă odată cu aceasta dispare şi premisa clasică a filosofării. Căci postulatul „cunoaşte-te pe tine însuţi!” este de mult înţeles de reprezentanţii modernităţii ca invitaţie la o incursiune în eu adresată unei ignoranţe rupte de viaţă. Reflecţia modernă îşi declină în mod categoric competenţa de a integra fără nicio fisură subiectivităţile în lumile obiective; dimpotrivă, ea dezvăluie prăpastia care le separă. „Eul” se ştie racordat în mod misterios la o „lume”, fără să se poată recunoaşte în ea în sensul cosmologiei greceşti; şi nicio instanţă „mediatoare”, cum ar fi social-psihologia sau neurofiziologia, nu poate schimba situaţia. Iată de ce autoreflecţia modernă nu se mai întoarce „acasă”, în ciuda „cotirilor înapoi”. Subiecţii nu se simt „la ei acasă” nici în

„ei înşişi”, nici în ambianţele lor. Gândirii radicale a modernităţii i se dezvăluie un vacuum în polul propriului eu şi o înstrăinare în polul lumii; iar raţiunea noastră nu-şi poate imagina, în ciuda străduinţelor, cum s-ar putea recunoaşte un vacuum într-un „eu” străin.

Aici se manifestă o reflexivitate, ca să zicem aşa, neeuclidiană, care nu se mai poate roti în jurul identităţii eului. Dacă mişcările reflecţiei din filosofia clasică au putut fi reproduse în structura *Odiseei* lui Homer – în care un erou plecat de acasă se întoarce iar acasă, după peregrinări şi rătăciri prin lumea întreagă, şi este *recunoscut* de soţia sa, adică de „sufletul” său, ca fiind acelaşi care plecase, reflecţiile gândirii moderne nu mai găsesc drumul înapoi, spre „acasă”. Fie că bat pasul pe loc, mişcându-se în vârtejuri neesenţiale şi sărace în experienţe, fie că bântuie, ca jidovul rătăcitor sau ca Olandezul Zburător, străbătând străinătăţurile fără nicio speranţă de a ieşi la liman. Ulise din ziua de astăzi nu mai ajunge în Ithaca; Penelopa l-a dat de mult uitării; şi chiar dacă destramă în timpul nopţii cămaşa ţesută în timpul zilei, ca să nu o „termine”, asta nu o împiedică să uite de faţa „aceluia” care s-ar putea reîntoarce, deoarece vede atâtea alte feţe ale nenumăraţilor ei peţitori. Chiar dacă Ulise ar ajunge cu adevărat în ţinuturile sale de baştină, nu ar avea loc o „recunoaştere”, iar propriul punct de plecare i-ar părea şi lui la fel de străin ca toate celelalte meleaguri pe care le-a cunoscut în peregrinările sale. Pentru subiectul modern „care vagabondează prin existenţă” nu mai există o revenire la „ceea ce este identic”. Ceea ce nouă ni se părea a fi „propriu” şi „origine” s-a schimbat deja şi s-a pierdut în momentul în care „ne întoarcem înapoi”.

Având în vedere aceste dezvoltări, lucrurile nu stau prea bine cu pretenţia filosofiei clasice de a fi „mai serioasă” decât viaţa. Din momentul în care gândirea modernă nu a mai cutezat să transpună autocunoaşterea în cunoaştere a lumii şi experienţa lumii în experienţă proprie, filosofia a trebuit să se retragă de la teoriile

„raţiunii obiective” la teoriile „raţiunii subiective”. În felul acesta dispare baza patosului întregului, dominant în Antichitate, iar filosofia se prăbuşeşte în imperfecţiunea şi instabilitatea aparentă a subiectivului. În realitate însă, acest subiectiv s-a dezvoltat şi s-a consolidat în procesul civilizaţiei moderne atât de mult, încât a reuşit să găsească în sine stabilitatea de care avea nevoie pentru autoconservare. „Subiectivitatea” s-a extins asupra lumilor „obiectelor”, transformând atotputernica primă natură într-o a doua, domesticită. Aici găsim sursa modernităţii: aceasta duce evoluţia „subiectivului” la faza de obiectivitate relativă; evoluţia de la ceea ce este lipsit de stabilitate la ceea ce îşi dă sieşi stabilitate; transformă sălbăticia lumii în ceva gândit şi făcut de noi. Filosofiile moderne care şi-au propus să înţeleagă aceste transformări sunt acelea pe care le considerăm, în mod justificat, ca fiind „raţionale”: filosofiile sociale, filosofiile ştiinţelor, filosofiile muncii, filosofiile tehnice, filosofiile limbii; ele se leagă nemijlocit de producţia, acţiunea, gândirea şi vorbirea elementului subiectiv devenit sigur de sine. De aceea filosofia care prin speculaţiile sale nu trece pe lângă structurile lumii moderne este, structural, o Filosofie Practică. Ca atare, ea trebuie să pună pe acelaşi plan ceea ce este inteligibil în lume cu ceea ce este fezabil, imaginabil, verificabil şi experimentabil la modul raţional. În teoria raţiunii subiective, lumea se rezumă la conţinutul *acţiunii noastre*. Subiectivitatea s-a concretizat totalmente în practică.

Mizeria evidentă a Filosofiei Practice moderne care ar dori foarte mult să realizeze ceva valabil – în primul rând o etică general obligatorie şi strict fundamentată, dar nu reuşeşte pentru nimic în lume aşa ceva, nu este decât mizeria raţiunii subiective în genere. Aceasta găseşte un sprijin în sine doar în măsura în care continuă fără întrerupere asaltul activist asupra „practicii”. Raţiunea modernă ştie că este încătuşată de spatele tigrului practicii. Cât timp acesta îşi urmează traiectoria prevăzută, raţiunea subiectivă îşi menţine un echilibru

relativ; dar vai şi amar dacă tigrul este cuprins de una din crizele sale notorii şi îl apucă nebunia fiindcă dă de ceva împotrivire sau vede o pradă rentabilă. În acest caz le dă de înţeles călăreţilor practicii că un animal de pradă de gabaritul său nu mai poate fi ţinut sub control cu ajutorul unor tranchilizante etice. De aceea Filosofia Practică, ce se străduieşte să fie serioasă, devine fără să vrea un seminar pentru managementul modern al tigrilor. În cadrul ei se poartă dezbateri asupra alternativei: este posibil să stai de vorbă la modul rezonabil cu animalul sau ar fi de preferat să i se sacrifice bestiei sistemic-încăpăţânate câţiva dintre călăreţii de care se poate dispensa toată lumea? La aceste discuţii de domesticire purtate de raţiunea subiectivă cu tigrul practicii participă în mod necesar şi cinismul, care, auzind că se face apel la raţiune, dă de înţeles, făcând cu ochiul, că lucrurile nu trebuie luate chiar atât de în serios. Şi aparenţele pledează pentru această optică; acolo unde gândirea trebuie să-şi bată capul în primul rând cu proiectele practicii – declanşate şi de ea, dar devenite apoi autonome, raţiunea subiectivă este ironizată şi ca raţiune, fiind suspectată că este doar o subiectivitate care se năruie şi cade grămadă. Filosofia modernă, odinioară atât de sigură pe sine, se atrofiază cu o irezistibilă ironie, devenind un raţionalism circenzic ce se comportă îngrijorător de neajutorat când se străduieşte să dreseze tigrul practicii. Că în această îndeletnicire filosofii devin, cu timpul, şi ei puţin ciudaţi nu trebuie să ne mire, având în vedere situaţia. Ca să ne facem o imagine mai concretă despre ciudăţeniile filosofici din lumea modernă, să ne gândim la un episod din Antichitate, când un prinţ diadoh grec primise de la un maharajah indian doi elefanţi în dar; ca să se revanşeze, prinţul îi dărui maharajahului doi filosofi foarte rezonabili.

În lumina crepusculară a Luminismului târziu se profilează tot mai mult convingerea că „practica” noastră, pe care am considerat-o întotdeauna copilul cel mai legitim al raţiunii, reprezintă în realitate mitul central al modernităţii. Demitologizarea practicii, devenită în felul

acesta scadentă, necesită corecturi radicale ale caracterului de-la-sine-înţeles al Filosofiei Practice. Aceasta trebuie să-şi dea acum seama cât de mult fusese aservită mitului despre caracterul activ şi cât de orbeşte se abandonase alianţei ei cu activismul şi constructivismul raţional. Din cauza acestei orbiri, raţiunea practică nu a putut înţelege că suprema noţiune de comportament nu înseamnă acţiunea şi non-acţiunea şi că ea nu va ajunge la un randament maxim dacă reconstruieşte structurile acţiunii noastre, ci dacă înţelege în mod exhaustiv relaţiile dintre acţiune şi non-acţiune. Fiecare acţionare activă se grefează în matricea pasivului; fiecare acţionare prin care se dispune de ceva rămâne dependentă de masivul stabil al indisponibilului; fiecare schimbare este susţinută de perseverarea fermă a imuabilului; şi tot ce este calculat şi premeditat se sprijină pe soclul indispensabil a ceea ce este spontan şi neprevăzut.

La acest punct, cea mai modernă reflecţie este ajunsă din urmă de clasicul dicton „cunoaşte-te pe tine însuţi”. Ne duce, într-o mişcare cvasineoclasică a gândirii, la punctul unde se poate observa cum eul activ, productiv şi reflexiv, este lăsat să pătrundă într-un eu non-activ, de care nu poate dispune din direcţia nici unui fel de acţiune. Toate subiectivităţile, competenţele, activismele, iluziile de a fi făptuitor sunt încă purtate de acest ceva mai profund; şi deşi faptul-de-a-fi-activ ţine de esenţa noastră, în fond, prin structură, este un a-se-lăsa-făcut. Convingerea că „fezabilitatea” se loveşte de limite structurale şi-a pierdut, după prelucrarea ei de către Luminism, tonul antiluminist şi nu mai aterizează în mod necesar în filosofiile răutăcioase ale neputinţei, cu care se îndeletniceşte de multă vreme conservatorismul bisericesc. Se poate vedea acum că raţiunea şi practica nu sunt indisolubil legate una de alta, ci că în ne-practică, într-o acţiune de omitere, într-o tolerare a ceea ce se întâmplă, şi în neintervenţie îşi pot găsi expresia calităţi superioare ale înţelegerii în comparaţie cu orice altă acţiune, oricât de chibzuită.

Trebuie să-l citǎm încă o dată pe martorul nostru

cheie din Antichitate, adică pe Diogene din Sinope, vagabondul iluminat, naturo-pateticianul autosuficient şi ironic care, cu „abstinenţa” sa, a creat un model pentru acele vechi virtuţi europene ale renunţării pe care timpurile moderne, cu etosul lor de autoafirmare activistă, le-au repudiat într-un mod cât se poate de radical. Dintre numeroasele anecdote care evidenţiază tendinţele pedagogice, se distinge cu deosebită pregnanţă mai ales una:

„Lăuda pe cei care sunt pe punctul de a se căsători şi se opresc, pe cei care au de gând să plece cu corabia şi nu pornesc niciodată, pe cei care se gândesc să facă politică şi nu fac acest lucru, pe cei care-şi propun să aibă şi să crească copii fără s-o facă şi pe cei care se pregătesc să trăiască în societatea potentaţilor şi totuşi, până la urmă, nu se apropie niciodată de ei” (*Diogenes Laertios*, VI/29).

Observăm aici o componentă enigmatic-orientală, ba chiar asiatică în sentimentul de viaţă al acestui om ajuns de pe meleagurile îndepărtate ale Mării Negre în metropola vestică Atena. Ea ne arată că: dacă nu am întreprins nimic, nu există nici tigrul de pe spatele căruia ar fi greu să cobori; cine poate renunţa nu este târât de proiecte eliberatoare; cine practică abstinenţa nu nimereşte în automatul autoperpetuării activismelor dezlănţuite. Prin faptul că Diogene – după cum se spune – a opus „natura contra legii”, el a anticipat principiul autoreglării şi a redus la dimensiuni „naturale” intervenţiile active; pătruns de conştiinţa înflorii spontane a structurilor, s-a bazat pe entelehie, respingând „proiectele”. Însă chiar dacă kynismul antic, cu convingerea sa socratică despre posibilitatea de a învăţa pe altul să fie virtuos, miza în mare măsură pe eforturile depuse de „subiect”, el ştia totuşi că raţiunea subiectivă devine capabilă să perceapă în sine o raţiune „obiectivă” doar prin non-acţiune şi pasivitate. Marea gândire antică îşi are rădăcinile în experienţa răbdării entuziaste; căci după ce a atins culmile gândirii, gânditorul se dă la o parte şi se lasă pătruns de adevărul „care i se arată”.

Receptivitatea omenească faţă de ceea ce numim astăzi – cu milă şi în acelaşi timp cu nostalgie – „raţiune obiectivă” îşi avea, la antici, fundamentul în „pasivitatea cosmică” şi în urmărirea procesului prin care gândire a radicală poate recupera întârzierea inevitabilă în raport cu lumea deja existentă şi reuşeşte, datorită experimentării existenţei, să se ridice la acelaşi nivel cu „întregul”. Aceasta duce la temeritățile clasice ale raţiunii-lumii sau ale logosului, care, ca să-l citățm pe Heidegger, trasează existenţei însăşi sarcina de a „pune să fie gândit” ceea ce dă de gândit.

Faptul că modernitatea a trebuit să renunţe la teoriile raţiunii obiective derivă din relaţia fundamental schimbată a gândirii moderne faţă de lume. Pentru raţiunea subiectivă este insuportabil ca teoriile logosului să pretindă de la noi să renunţăm la „propriile interese” şi să ne integrăm într-un „ansamblu” mare – cam aşa cum părţile componente ale unei totalităţi care are grijă de toţi ar trebui să se subordoneze acesteia. Nu mai putem în niciun caz accepta modelul relaţiei dintre parte şi întreg pentru relaţia dintre subiectivitate şi lume; elementul subiectiv este fără doar şi poate o „lume în sine”, şi chiar dacă astăzi s-a pierdut necesarmente ideea armonioasă despre individ ca oglindă microscopică a macrocosmosului, totuşi subiectivitatea modernă se evidenţiază şi acum ca microhaos independent într-un talmeş-balmeş inaccesibil raţiunii. Ne-am specializat mai ales pe subiectivitate fiindcă, nici dacă am vrea, nu putem crede în sensul şi bunăvoinţa unui întreg. Mai drastic spus: ne-am subiectivizat ca subiecţi deoarece am apucat întregul ca sfâşiere, natura ca sursă a unor lipsuri crunte şi lumea socială ca război mondial. Toate acestea au trezit în conştiinţa modernă o sensibilizare plină de suspiciune faţă de teoriile prea insistente despre întreg cu ajutorul cărora mizeria lumii urma să fie prezentată ca armonie, iar pretenţiile individuale faţă de viaţă să fie orientate spre autosacrificare. Teoriile tradiţionale despre o raţiune obiectivă s-au compromis deoarece s-a observat că nu sunt decât tertipuri puse în slujba orânduirilor autoritare. Ele

urmăreau să instileze membrilor societăţii interiorizarea victimelor în folosul ansamblurilor sociale, care, până la urmă, sunt atât de intransigente faţă de indivizi, de parcă acest sacrificiu nici nu ar fi existat. Nu întâmplător perioada Luminilor a început cu manifestările de scepticism faţă de eficienţa sacrificiilor religioase şi cu demascarea şarlataniilor făcute de preoţi cu sacrificiile. Dacă asemenea suspiciuni au ajuns să prindă rădăcini, nici unui individ nu-i va mai trece prin minte să se sacrifice „pe sine" sau „ceva din sine". Luminismul modern ne-a învăţat să abrogăm pas cu pas procesul de interiorizare a victimelor, până când viaţa noastră s-a conturat individualizată, clară, nesacrificată, dar şi nelegată de imposibilul „întreg mare" – ca agregat al purei dorinţe de viaţă, blindată de raţiunea subiectivă, care nu mai acceptă orice, în schimb pretinde totul de la existenţă.

În procesul de demontare legitimă a marilor imagini universale despre raţiunea obiectivă, Luminismul riscă să distrugă nu numai pretextele ideologice ale imposturii practicate cu sacrificiile, ci şi conştiinţa pasivă moştenită, fără de care raţiunea practică nu poate fi o raţiune adevărată. În perioadele sale optime, şi gândirea „logocentrică" clasică ştia că viziunile sale despre raţiunea „obiectivă" a lumii nu pot fi obţinute cu forţa printr-o acţiune mentală consecventă, ci că acestea apar fulgerător, ca momentele de noroc, atunci când „se face tot posibilul", iar interdependenţa mai mare dintre acţiune şi non-acţiune devine vizibilă. Iată de ce acolo unde apare la modul serios ideea unor întreguri străbătute de raţiune, gânditorul atestă că îşi cunoaşte nu numai eforturile active, ci şi raţiunea pasivă a unei non-acţiuni integratoare. De aceea ideea că lumea în integralitatea sa este un proces simfonic poate fi interpretată şi ca un cifru al capacităţii subiective de a ajunge la o destindere extremă într-o relaţie faţă de lume care să nu mai fie de adversitate. Cine reuşeşte „să se simtă în largul său" într-o structură cosmică – de parcă ar fi la el acasă – nu tinde spre automutilare în avantajul unui întreg monstruos, ci

spre o integrare creatoare în posibil şi spre o menţinere şi augmentare spontană a existenţei. Aşa ceva corespunde în mod vădit şi celui mai subiectiv interes al raţiunii.

Aici îşi are punctul de plecare ceea ce aş numi nu dialectica, ci ironia Luminismului. Ea s-a bucurat de atâta succes timp de două secole datorită ambiţiei activiste de a face, de a planifica şi de a gândi singură totul, încât între timp propriul succes i-a devenit aproape insuportabil. Şi anume, acolo unde raţiunea modernă subiectivă nimereşte în angrenajul intereselor subiective, raţiunea rămâne, în mod ironic, de căruţă; în timp ce acolo unde raţiunea subiectivă determină ceva rezonabil, subiectivităţile sunt cele care trec pe planul al doilea. Subiectivitatea *empirică* este cel puţin la fel de îndepărtată de *raţiunea* subiectivă ca aceasta de cea „obiectivă". Ambele sunt exaltate la modul „idealist" dacă le privim din perspectiva „simplei vieţi". În realitatea socială, raţiunea subiectivă este înghiţită de raţiunea privată, fiind coborâtă de la nivelul ei frumos de generalitate pe pământul miilor de calcule individuale care se confruntă în mod haotic unele cu altele. Se vede astăzi clar că nici construcţiile moderne ale unei raţiuni subiective nu erau mai puţin utopice decât viziunile antice şi medievale despre o raţiune obiectivă. Căci raţiunea subiectivă nu înseamnă nimic în lipsa unui subiect general coerent. În consecinţă, gândirea modernă este bântuită de stafia unui „subiect global" care ar însuma întregul potenţial de raţiune al speciei. Universalismul luminist are obiectivele cele mai înalte spre care poate năzui o gândire orientată spre totalitate. Această gândire trăieşte din ideea medierii comunicative totale, în care toate particularismele să fie integrate într-un discurs planetar. Fără nucleul său comunicativ-patetic, raţiunea subiectivă nu s-ar putea opune prin nimic reducerii ei la proporţiile unei raţiuni particulare, în slujba egoismelor individuale, de grup şi de sistem. Luminismul nu poate face abstracţie de războiul calculelor individuale şi nu se poate refugia în sfera generalităţii decât dacă anticipează înţelegerea generală. De când a dizolvat comunicarea

socială sub semnul mitului, Luminismul trebuie să mizeze pe mitul comunicării, în cadrul acesteia, calculele individuale militante ar fi atât de slăbite şi obligate să se destindă, încât s-ar putea integra în formaţii rezonabile. Ia astfel naştere o structură asemănătoare aceleia observate în relaţia dintre individ şi „raţiunea obiectivă”. Doar dacă indivizii devin în mod conştient pasivi şi calmi, generalul se va impune faţă de particular, obiectivul faţă de subiectiv, experienţa faţă de simpla reprezentare. Poate aştepta ceva rezonabil de la comunicare doar acela care, acceptând o atitudine de pasivitate clasică şi toleranţă profundă faţă de generalitate, a admis prioritatea procesului de înţelegere faţă de motivele individuale ale participanţilor. În caz contrar, oricâtă înţelegere ar exista, ar ieşi mereu la iveală că nu există o înţelegere. Dacă incapacitatea de a se subordona reprezintă o caracteristică structurală a autonomiei moderne a subiectului, raţiunea subiectivă trebuie să se subordoneze priorităţii comunicării faţă de cei care comunică şi a experienţelor faţă de „necesităţi” – altfel ar înceta să mai existe ca raţiune.

Critica raţiunii cinice a arătat că „subiecţii” deveniţi deopotrivă duri şi abili în urma constrângerilor luptei sociale au manifestat în toate timpurile indiferenţă faţă de generalitate şi nu au ezitat să repudieze toate înaltele idealuri culturale atunci când erau în joc probleme de autoconservare. „Raţiunea militantă” este din capul locului activistă şi lipsită de pasivitate; ea nu permite cu niciun preţ să fie diluată şi nici nu se subordonează priorităţii a ceea ce este comun, general sau omniprezent. În asemenea împrejurări, Filosofia Practică este înghesuită în limite supărător de înguste. Raţiunea practică, ce încearcă să dirijeze activitatea subiectivităţilor, atacă zadarnic perseverenţa neînduplecată a milioane de centre fărâmiţate ale raţiunii private. Acestea urmăresc să subordoneze unor condiţii private orice raţionalitate şi se comportă de parcă Luminismul nu ar mai avea ce căuta în anumite locuri rezervate, unde se urzesc calculele secrete. Raţiunea subiectivă coborâtă la rang de raţiune privată

poartă totdeauna în sine o *înclinaţie spre noapte* (Ernst Weiss), o ignorare plină de viclenie a conexiunilor, o încercare de a se face inaccesibilă pentru pretenţiile generalităţii şi o durificare strategică, inoculată de viaţă, faţă de orice cântece de sirenă ale comunicării şi concilierii. Da, calculele individuale „serioase” ar vrea uneori să înceapă „tratative” – dar dacă partenerii de dialog sunt asistaţi de strategi interiori, „comunicarea” este pervertită din punct de vedere strategic. Comunicarea productivă se sustrage fezabilităţii calculate şi, dacă reuşeşte, structura sa este de „a-lăsa-să-i-se-comunice”. În schimb, analiza cinismului descrie interacţiunile dintre subiectivismele nerelaxabile, centrele foarte bine echipate ale raţiunii private, conglomeratele înarmate până în dinţi ale puterii şi sistemele susţinute ştiinţific ale superproducţiei. Niciuna nu intenţionează câtuşi de puţin să se supună unei raţiuni comunicative – dimpotrivă, vor să o subordoneze condiţiilor lor private simulând o comunicare.

Sub presiunea suferinţelor cauzate de crizele din ultima vreme, aparţinătorii civilizaţiei noastre se văd obligaţi să repete într-o manieră cvasineoclasică dictonul „cunoaşte-te pe tine însuţi”, descoperind cu această ocazie inabilitatea lor sistematică de a găsi o comunicare care să poată oferi o adevărată relaxare. Componenta subiectivă care nu se poate „oglindi” în niciun „întreg” se regăseşte, oricum, în numeroasele subiectivităţi analoage care, la fel de lipsite de o lume proprie şi la fel de închistate, urmăresc mereu doar ceea ce le este „propriu”; iar acolo unde interacţionează cu altele, sunt legate între ele doar în mod deficitar şi revocabil, într-o „cooperare antagonistă”. Noua formulă a lui „cunoaşte-te pe tine însuţi” produce imaginea unei nemaipomenite autoconservări, care îi este opusă fără scrupule fiecărui „eu” de către toate celelalte. Prin urmare, dacă, în modernitate, experienţa individuală şi cea a lumii ajung la convergenţă în ciuda distanţei care le separă, aceasta se întâmplă doar atunci când luptele pentru autoconservare – duse de raţiunea subiectivă

privatizată atât în interior, cât şi în exterior, atât pe plan psihologic, cât şi pe plan tehnologic, atât într-un domeniu apropiat, cât şi în politică – produc aceleaşi izolări ale subiectului, aceleaşi îngheţări, aceleaşi subiectivisme polemico-strategice şi aceleaşi dezminţiri pline de abilitate ale idealurilor etice de înaltă cultură. Am încercat să găsesc un limbaj în care să poată fi utilizate aceleaşi expresii pentru ambele sfere; şi în analiza cinismului limbajul experienţei proprii este direct sincronizat cu cel al experienţei lumii – admiţând că am vrut să punem în discuţie eul cu o extremă sinceritate, iar aspectul lumii, cu o claritate lipsită de orice scrupule.

Evident că analiza cinismului urmăreşte o critică a raţiunii subiective fără a intenţiona să ne întoarcem de-a dreptul la iluziile pierdute ale celei obiective. Ar fi însemnat să combatem o seriozitate falsă cu alta la fel de falsă. Din această cauză, critica „raţiunii cinice” aduce argumente imanente şi „dialectice”; fă când o evaluare generală a evoluţiei Luminismului, ea recapitulează contradicţiile sale interioare, reluând „munca ironică la supraeu” sau, mai bine zis, „munca polemică pe ideal”, care, sub dominaţia subiectivităţilor strategice din societăţile militare şi împărţite în clase, trebuia în mod inevitabil să atragă atenţia. Ne preocupă în acest context „lupta culturală” pentru marile idealuri a căror valabilitate sau nevalabilitate îşi dă verdictul asupra trăiniciei sau declinului integrităţii personale şi colective: eroismul; legitimitatea puterii; iubirea; medicina; proslăvirea a tot ce este viu; adevărul; autenticitatea; supunerea empirică; echitatea unui schimb – în această succesiune am urmărit fenomenologic diferite sfere de valori, cu fracturile şi luptele lor interne. Cândva, fără rezerve, trebuie luate în serios aceste idealuri pentru a putea restabili drama acuzelor satirice aduse de către kynica *Résistance*, precum şi tragicomedia autodezminţirii lor făcută de cinismul serios al voinţei de putere şi profit. Cine nu a respectat vreodată asemenea idealuri, orientându-se – în mod echivoc – spre ambiguitatea lor, nu va înţelege necesitatea

problemelor ridicate aici: de unde pornesc aceste ambiguităţi şi care experienţe au tulburat lumina odinioară „aparent” neproblematică a Luminismului, transformând-o în crepusculul superproblematic al modernităţii târzii. În felul acesta, critica „raţiunii” subiective ca raţiune strategică şi a raţiunii strategice ca raţiune cinică străbate o odisee foarte contorsionată a ambivalenţelor, liniile acestora încurcându-se în complexităţi tot mai ameninţătoare pe măsură ce ne apropiem de prezent.

„*Sapere aude*! Ai curajul să te foloseşti de *propria* ta raţiune! este lozinca Luminismului” – spusese Immanuel Kant în renumita sa lucrare *Was ist Aufklärung*? din 1784, formulând lozinca teoriei raţiunii modern-subiective încă sigure pe ea. Cu un optimism sceptic şi cu eforturi subiective, ea se încumeta să o scoată la capăt cu acele tendinţe ale lumii care *încă* nu se supuneau criteriilor raţiunii. Posibilitatea de a şti tu însuţi, la care făcea apel Kant, se bazează pe calitatea vitală a unui curaj ce nu cunoaşte disperarea modernă cauzată de „împrejurări”. Chiar dacă Immanuel Kant ne-a interzis să ne gândim la „ţeluri obiective” în natură, filosofarea lui nu se orientează, ce-i drept, după o raţiune supraordonată a lumii, ci după convingerea că putem noi înşine să aducem un aport de raţiune în configuraţia lumii. În taină, şi Luminismul clasic mizează pe faptul că „natura lucrurilor” a venit în mare parte în întâmpinarea eforturilor raţiunii subiective, de parcă s-ar fi pregătit deja să se supună obiectivelor noastre. Legând strâns utilizarea raţiunii de încrederea plină de curaj, Kant ne dezvăluie că, deşi vrea ca raţiunea să fie limitată în mod critic-discret la realizările subiectivităţii, el se bazează în relaţiile extracritice cu lumea pe o atitudine „binevoitoare” tacită a naturii faţă de raţiune. Tocmai curajul este cel care face ca gândirea luminată să se orienteze spre o dirijare raţională a mersului lumii. Kant atrage atenţia asupra „non-acţiunii” în care şi acţiunea Luminismului trebuie să se ştie integrată structural. Acolo unde Luminismul aşteaptă o *reuşită*, el este structurat pe principiul curajos-spontan de

„a-şi-imagina-şi-a-lăsa-să-se-întâmple”, care se bazează pe faptul că nici cunoaşterea, nici acţiunea noastră nu trec în grabă, oarbe şi subiective, pe lângă toate tendinţele realităţii, ci pleacă în mod creativ şi concret de la străduinţele şi forţele lumii, pentru a le „fructifica” în sensul unor ţeluri raţionale.

Având în vedere catastrofele mondiale trecute şi cele care ne ameninţă în prezent, sentimentul de viaţă de astăzi, frustrat în urma evenimentelor istorice, nu prea mai poate să creadă cu adevărat în aşa ceva. Astfel încât se arată de multe ori foarte nemulţumit de faptul de „a recurge la propria raţiune”. Deoarece şi-au pierdut în mare măsură curajul bazat pe raţiune, moştenitorii Luminismului se îndreaptă astăzi – nervoşi, sceptici şi în mod forţat lipsiţi de iluzii – spre cinismul global; aluziile la idealurile unei culturi umane par să fie suportabile doar în forma batjocurii şi a retractării. Cinismul ca o *conştiinţă luminată falsă* a devenit o înţelepciune înrăit de duplicitară care s-a dezis de curaj, consideră a priori orice pozitivitate drept şarlatanie şi nu urmăreşte decât să o scoată cumva la capăt. Cine râde la urmă, râde ca în şocul pleural. Conştiinţa cinică totalizează „experienţele nefaste” din toate timpurile şi nu mai admite decât uniformitatea deprimantă a faptelor dure. Cinismul modern este ghemul în care se întrepătrund toate „sinuozităţile unei teorii imorale a înţelepciunii” (Kant, *Zum ewigen Frieden*). În atitudinea neocinică se desăvârşesc procese universale de studiere a amărăciunii, care au întipărit în conştiinţele noastre bolnave de atâtea experienţe urmele răcelii relaţiilor de schimb, a războaielor mondiale şi autodezminţirea idealurilor. Hopa, suntem în viaţă; hopa, ne vindem; hopa, ne înarmăm – cine moare mai repede economiseşte contribuţiile la fondul de pensii. În felul acesta, cinismul garantează reproducerea lărgită a trecutului la nivelul de ultimă oră a tot ce poate fi mai rău. Iată de ce profeţiile despre un sfârşit autoprovocat al lumii se bucură de o conjunctură atât de favorabilă – „ai curajul să te foloseşti de propria ta bombă”. Ca într-o stare febrilă,

realismul dezlănţuit cu cinism ne spune adevărul cu avertismentele sale. Subiectivismele panicate străbat mass-media cuprinse de spaime macabre şi vorbesc despre sfârşit: „Luaţi seama, luaţi seama, stranii vremuri trăim/ Şi stranii sunt şi copiii lor – adică noi”. Nu am devenit aşa cum ne-a conceput Descartes – *res cogitans* în rachete teleghidate? Lucrul-în-sine desprins şi plasat în mijlocul celor de o seamă cu el? Suntem eul de metal, eul-bloc, eul din plutoniu, eul din neutroni; suntem cetăţenii buncărelor, subiecţii artileriei, rentierii rachetelor, acţionarii tunurilor, stafiile siguranţei, pensionarii tancurilor, călăreţii apocaliptici ai constrângerilor materiale şi pacifiştii-fantomă care luptă pentru cauza cea bună în stilul liber al eticii nucleare. Doar cea mai mare impertinenţă găseşte cuvinte potrivite pentru realitate. Doar neglijenţa anarhică găseşte expresia potrivită pentru normalitatea contemporană. Ca în zilele lui Diogene, reprezentanţii sistemului şi-au pierdut conştiinţa de sine în avantajul celor aparent smintiţi. Ei nu mai au de ales decât între falsa experienţă proprie din sinuciderea colectivă şi sinuciderea falsei subiectivităţi din adevărata experienţă proprie.

*Sapere aude*! rămâne lozinca unui Luminism care, fie şi în lumina crepusculară a celor mai moderne pericole, rezistă încercării de a fi intimidat prin elementul catastrofal. Doar din curajul lui se poate încă dezvolta un viitor care să reprezinte mai mult decât o reproducere lărgită a celui mai nefast trecut. Un asemenea curaj îşi trage seva din fluxurile devenite deja cam anemice ale amintirii unei posibilităţi spontane a vieţii de-a-fi-în-ordine pe care nu o făureşte cineva în mod special. Atunci când vechile teorii încercau să vorbească despre „raţiunea obiectivă”, ele voiau să amintească – cu intenţii terapeutice – că în lumea întru totul „înstrăinată” de la începutul erei foarte culturale, lucrurile s-ar putea porni iarăşi şi ar putea intra chiar în normal dacă ne demobilizăm ca subiecţi şi trecem de la activismele distructive, camuflate în mantia seriozităţii, la starea de

acceptare a non-acţiunii.

Dar ne mai putem permite să spunem ceva în ziua de astăzi? Să se fi consolidat în taină alianţa raţionalităţii noastre cu „realismul” şi cinismul în asemenea măsură încât să nu mai vrea să ştie nimic despre o altă raţiune decât cea activistă? Cu această întrebare, analiza noastră – ca studiu critic – ajunge la sfârşit. Ce ar mai fi de adăugat? Au intrat în joc experienţe pe care le putem indica doar vag şi fără să ne putem sprijini pe dovezi; iar dacă nu putem aduce argumente, ar fi mai bine să vorbim despre ele cu altă ocazie, mai potrivită. Este vorba despre experienţe pentru care nu pot găsi un alt cu vânt decât acela uşor exagerat de „viaţă reuşită”. În momentele noastre optime, când, de prea multe succese, chiar şi cea mai energică acţiune se transformă în non-acţiune şi ne simţim luaţi pe sus de ritmica a tot ce este viu, curajul se poate manifesta dintr-odată fie ca o claritate euforică, fie ca o seriozitate minunat de contemplativă. Curajul acesta trezeşte în noi prezentul. În prezent, luciditatea se înalţă deodată pe culmile existenţei. Fiecare clipă pătrunde, rece şi luminoasă, în spaţiul tău – şi nu te deosebeşti de luminozitatea, de răceala, de bucuria sa. Experienţele nefaste se dau înapoi în faţa noilor împrejurări. Nicio istorie nu te îmbătrâneşte. Manifestările lipsite de iubire de ieri nu obligă la nimic. În lumina unei asemenea prezenţe de spirit, puterea repetiţiilor este înfrântă. Fiecare secundă conştientă anihilează trecutul lipsit de speranţă şi devine prima clipă a unei Alte Istorii.

## Documentare bibliografică şi mulţumiri

Deoarece unei lucrări despre problema cinismului îi datorez mai mult decât ar putea indica o simplă notă de subsol, aş vrea să atrag atenţia în special asupra celui mai bun studiu din domeniul istoriei ideilor în care se face referire la această temă: Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, 1979; acesta oferă, în plus, şi indicaţii bibliografice foarte utile. De altfel, principiile tezelor care pot duce la o nouă interpretare a lui Nietzsche – teze conturate în anumite pasaje ale cărţii de faţă – pot fi verificate cu ajutorul unei lucrări a aceluiaşi autor, „Der «*Kurze Weg*»: *Nietzsches* «*Cynismus*», în *Archiv für Begriffsgeschichte*, voi. XXIV, caiet 1, Bonn, 1980, pp. 103 *sqq*.

Profesorului Jochen Schulte-Sasse (Minneapolis) îi mulţumesc pentru impulsurile care m-au ajutat să înţeleg structurile ideologiilor neoconservatoare din Statele Unite – impulsuri preluate indirect în construcţia mea despre noţiunea de cinism şi în figura de gândire a negării de sine. Profesorul Karl-August Wirth (München) a avut amabilitatea să mă ajute La selectarea câtorva ilustraţii.

În ultimă instanţă, aş dori să le mulţumesc prietenilor mei, prezenţi cu toţii în şi printre rândurile acestei cărţi, cu încurajările şi obiecţiile lor, cu sprijinul şi critica lor.

**Cuprins**

*II*. Secţiunea fenomenologică
A. Cinismele cardinale
1. Cinismul militar
2. Cinismul de stat şi cinismul puterii conducătoare
3. Cinismul sexual
4. Cinismul medical
5. Cinismul religios
6. Cinismul cunoaşterii
B. Cinismele secundare
1. Minima amoralia – confesiune, glumă, crimă
2. Şcoala indiferenţei – cinismul informaţiei, presa
3. Cinismul de schimb – sau tăria vieţii
*III*. Secţiunea logică
A. Empiria neagră – Luminile ca organizare a cunoaşterii polemice
1. Ştiinţa războiului şi spionajul
2. Poliţia şi optica luptei de clasă
3. Sexualitatea: Duşmanul se află înăuntru – jos
4. Medicina şi suspiciunea corporală
5. Nimicul şi metafizica purei autoconservări
6. Spionarea naturii, logica artileriei, metalurgia politică
B. Polemica transcendentală
Meditaţii heraclitiene
1. O polemică împotriva sinelui impersonal sau a-l gândi pe diavol
2. Metapolemica. Pentru o întemeiere a dialecticilor europene în polemică şi ritmică
*IV*. Secţiunea istorică
Simptomul Weimar. Modele ale conştiinţei în modernitatea germană
1. Cristalizarea weimareză. Tranziţia unei epoci de la memorie la istorie
2. Ştiinţa dadaistă a haosului. Cinismele semantice
Excursul 1: Amurgul blufului
Excursul 2: Câinii de gheaţă. Despre psihanaliza

cinicului
3. Simulacrul de republică. Cinisme politice I:
Lupta continuă
4. Frontul şi neantul. Cinisme politice II:
Dialectica popular-naţionalistă şi dezagregarea frontului
5. Morţii fără testament. Cinisme politice III: îngrijirea mormintelor de război într-un spaţiu interior gol
6. Conspiratori şi simulanţi. Cinisme politice IV:
Convingeri ca mijloc de dezinhibare
Excursul 3: Tiranul sângeros rezonabil.
O elegie social-democrată
7. Depersonalizare şi înstrăinare.
Cinisme funcţionaliste I
8. Proteze – despre spiritul tehnicii.
Cinisme funcţionaliste II
Excursul 4: Al IV-lea Reich – înaintea celui de-al III-lea
Excursul 5: Protetică totală şi suprarealism tehnic
9. Algodicee politică. Cosmologii cinice şi logica durerii
10. În căutarea unui Napoleon din interior.
Cinisme politice V: Antrenament pentru a deveni oameni de acţiune
11. „Ora de luciditate”. Confesiuni mari dintr-o conştiinţă scindată
12. Despre republica germană a escrocilor. Despre istoria amăgirii
Excursul 6: Couéism politic. Modernizarea minciunii
Excursul 7: Analiza spectrală a prostiei
Excursul 8: Actori şi caractere
13. Hopa, chiar trăim? Cinisme neo-obiectiviste şi poveşti despre viaţa grea
Excursul 9: Cinismul media şi exerciţiul liberei alegeri… Excursul 10: Oameni la hotel.
14. Amurgul postcoital. Cinism sexual şi istorioare despre iubirea dificilă
15. Decizii duplicitare în Republica de la Weimar sau

obiectivismul drumului spre moarte
Epilog
Şocul pleural. Despre arhetipul râsului în Republica de la Weimar
Încheiere
Documentare bibliografică şi mulţumiri

PLURAL M
au apărut:

1. Emile Durkheim – Formele elementare ale vieţii religioase
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – Eseuri de teodicee
6. J. Martin Velasco – Introducere în fenomenologia religiei
7. – Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice
8. Raymond Trousson – Istoria gândirii libere
9. Marc Bloch – Regii taumaturgi
10. Filostrat – Viaţa lui Apollonios din Tyana
11. Diogenes Laertios – Despre vieţile şi doctrinele filosofilor
12. Ştefan Afloroaei – Cum este posibilă filosofia în estul Europei
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14.15. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
16. Mihail Psellos – Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976 – 1077
17. Cicero – Despre divinaţie
18.19. Elena Niculiţă-Voronca – Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică
20. – Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală
21. Paul Zumthor – Babei sau nedesăvârşirea
22. Porfir – Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin
23. E.R. Dodds – Grecii şi iraţionalul
24. Jean Delumeau – Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii.
Secolele XIII-XVIII
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind şi esenţă*
26. I.-Aurel Candrea – Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică
27. Vladimir Petercă – Regele Solomon în Biblia

ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de midraş

28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate şi Infinit* 29 * * * *Evanghelii apocrife* (ediţia a II-a)

30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*

31. Jacques Derrida – Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională

32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*

33. Seneca – Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac

34. Cristian Bădiliţă – Platonopolis sau împăcarea cu filosofia

35. Hans-Georg Gadamer – Elogiul teoriei. Moştenirea Europei

36. Pavel Florenski – Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori

37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*

38. Julien Ries – Sacrul în istoria religioasă a omenirii

39. Virgil Nemoianu – Jocurile divinităţii. Gândire, libertate şi religie la sfârşit de mileniu

40. Robert Damton – Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei

41. – Antihristul

42. Lie Zi – Calea vidului desăvârşit

43. Cicero – Despre destin

44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*

45. Françoise Bonardel – Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea

46. Tatiana Slama-Cazacu – Stratageme comunicaţionale şi manipularea

47. – Trei apocrife ale Vechiului Testament

48. Jacques Le Goff – Sfântul Francisc din Assisi

49. A.R. Radcliffe-Brown – Structură şi funcţie în societatea primitivă

50. François Furet – *Omul romantic*

51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*

52. Plinius – Naturalis historia. Enciclopedia

cunoştinţelor din Antichitate (vol. I)

53. Arnold Van Gennep – Totemismul. Starea actuală a problemei totemice

54. Rosario Villari – *Omul baroc*

55. John R. Searle – Realitatea ca proiect social

56. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. I)

57. Isabelle Stengers – Inventarea ştiinţelor moderne

58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*

59. Nicolae Corneanu – Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine

60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*

61. Andrea Giardina – *Omul roman*

62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*

63. Anne Cheng – Istoria gândirii chineze

64. Artemidor Daldianul – Carte de tălmăcire a viselor

65. Dolores Toma – Despre grădini şi modurile lor de folosire

66. Silviu Rogobete – O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloaie

67. Plinius – Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate (vol. II)

68. Jean-Pierre Vernant – *Omul grec*

69. Matei Călinescu – Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii

70. H.-R. Patapievici – Cerul văzut prin lentilă

71. Norbert Elias – Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice (vol. I – Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale)

72. Norbert Elias – Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice (vol. II – Transformări ale societăţii.

Schiţa unei teorii a civilizării)

73. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XX*

74. Augustin – Prima catehează. Iniţiere în viaţa

creştină

75. Plinius – Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate
(vol. III)

76. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XIX*

77. George Dumézil – Căsătorii indo-europene şi Cincisprezece chestiuni romane

78. Cristian Bădiliţă – Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri şi comentarii

79. Grete Tartler – înţelepciunea arabă (secolele V-XIV)

80. – Originile creştinismului

81. – *Evanghelii apocrife* (ediţia a III-a)

82. Paul Ricœur, André Lacocque – *Cum să înţelegem Biblia*

83. Plinius – Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate
(vol. IV)

84. Dominique Camus – Puteri şi practici vrăjitoreşti. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie

85. Meister Eckhart – Cetăţuia din săßel. Predici germane

86. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. II)

În pregătire:

Moshe Idel – Kabala şi hermeneutica

Augustin – Despre iubirea absolută. Comentariul la Epistola I a lui Ioan

Editura Polirom
Coperta: Ionut Broştianu
Apărut: 2003

POLIROM

*„Cinismul modern este ghemul în care se întrepătrund toate «sinuozităţile unei teorii imorale a înţelepciunii». (...) Sîntem eul de metal, eul-bloc, eul din plutoniu, eul din neutroni; sîntem cetăţenii buncărelor, subiecţii artileriei, rentierii rachetelor, acţionarii tunurilor, stafiile siguranţei, pensionarii tancurilor, călăreţii apocaliptici ai constrîngerilor materiale şi pacifiştii-fantomă care luptă pentru cauza cea bună în stilul liber al eticii nucleare. Doar cea mai mare impertinenţă găseşte cuvinte potrivite pentru realitate. Doar neglijenţa anarhică găseşte expresia potrivită pentru normalitatea contemporană. Ca în zilele lui Diogene, reprezentanţii sistemului şi-au pierdut conştiinţa de sine în avantajul celor aparent smintiţi. Ei nu mai au de ales decît între falsa experienţă proprie din sinuciderea colectivă şi sinuciderea falsei subiectivităţi din adevărata experienţă proprie."*

(Peter Sloterdijk)

- Cinismul de stat şi cinismul puterii conducătoare
- Cinismul cunoaşterii
- Minima amoralia – confesiune, glumă, crimă
- Şcoala indiferenţei – cinismul informaţiei, presa
- Cinismul de schimb sau tăria vieţii
- Empiria neagră
- Polemica transcendentală
- Simptomul Weimar.
  Modele ale conştiinţei în modernitatea germană

CEU

ISBN 973-683-585-5 (vol. I+II)
ISBN 973-681-067-4

EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

Pe copertă: Otto Dix, *Invalizi de război jucînd cărţi*, 1920